حاشية العلامة العطار

على شرح

شيخ الإسلام زكريا الأنصاري

على

متن إيساغوجي في المنطق

مؤسسة
محمد السيد محمد مصطفى
للنشر والتوزيع

حاشية العلامة العطار

على شرح

شيخ الإسلام زكريا الأنصاري

على

متن إيساغوجي في المنطق

مؤسسة
محمد السيد محمد محمد مصطفى
للنشر والتوزيع

دار ميراث النبوة
للنشر والتوزيع

مزكر التوزيع: ٢٢ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر ـ القاهرة
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٥١٤٩٦٣٣/ محمول: ٠١١٢٦٩٢٩١٤٨
البريد الإلكتروني: mirathalnubua@gmail.com

الطبعة الأولى
1442هـ/2021م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٤٧١١ / ٢٠٢١
الترقيم الدولي
I.S.B.N. 978-977-6686 -54-0

حاشية العلامة العطار

على شرح

شيخ الإسلام زكريا الأنصاري

على

متن إيساغوجي في المنطق

دار ميراث النبوة
للنشر والتوزيع

مؤسسة
محمد السيد محمد محمد مصطفى
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال سيدنا ومولانا العالم العامل العلامة الحبر البحر الفهامة، حجة المناظرين، وحلة الطالبين، قدوة العارفين، مربي السالكين، شيخ الإسلام والمسلمين، ذو التصانيف الحميدة والفتاوى المفيدة، والتآليف الجامعة النافعة، والأبحاث الساطعة القاطعة، زين المحافل، فخر الآماثل، أبو الفضائل والفواضل، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري الشافعي -أمتع الله بوجوده، ونفع بعلمه وجوده، بمحمد وآله وعترته آمين-:

سبحان من سبحه كل نوع من أجناس الموجودات بمنطقه الفصل، وشرف النوع الإنساني بما أودعه من خاصة العقل، فتجلى بإشراف النفوس الناطقة، وتحلى بلطائف المعارف البارعة الرائقة.

أحمده سبحانه وتعالى على عظيم أفضاله، وأشكره على جزيل نواله، وأصلي وأسلم على أفضل مخلوقاته سيدنا محمد الذي هو الوسيلة العظمى لاستمداد هباته، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأحبابه وأحزابه.

وبعد،،،

فيقول المفتقر لرحمة ربه الغفار **حسن بن محمد** الشهير **بالعطار**:

إنِّي لَمَّا تصدرت لإقراء الشرح المتداول على متن إيساغوجي للعلامة الفاضل والفهامة الكامل أقضى القضاة شيخ الإسلام زكريا الأنصاري -تغمده الله برحمته- أمعنت النظر

فيما كتبه العلامة الدلجي عليه من الحواشي، وما كتبه العلامة الشيخ يوسف الحفني، ولم يكن بين يدي من مواد الكتاب غيرهما، فوجدت العلامة الثاني قد استمد أكثر حاشيته من الأول، وعليه في أكثر المناقشات والمباحث عوّل، وزاد عليه زيادات أكثرها مأخوذ من شرح العلامة المشتهر في الآفاق سعد الدين التفتازاني على متن "الشمسية"، وإن ترك العزو إليه في بعضها.

ونظرت في حاشية أخرى أظنها للشيخ مصطفى الطائي الحنفي فوجدته من الحاشيتين المذكورتين قد استمد، وعلى ما قرراه عوّل واعتمد، وزاد بعض أشياء نقلها عن مواد الكتاب، ولم يأت من أفهامه بشيء تبتهج به الطلاب.

فأعرضت عن النظر في حاشيته، وعولت على ما كتبه الفاضلان المذكوران متعرضًا لتبيين ما وقع فيهما من الخلل والسهو بالرجوع إلى أصول الفن المحررة وأفهام المهرة الأذكياء التي هي في كتبهم مسطرة مقررة، كشرح العلامة القطب الرازي على متن "المطالع"، وشرحه على متن "الشمسية"، وكذلك شرح العلامة التفتازاني عليه، وحواشي التهذيب لجلال الدين الدواني، وحاشية مير أبي الفتح عليه، وهي المرادة حيث قلت: "قال في الحواشي الفتحية".

وغير ذلك من نفائس الكتب التي كادت رسومها تندرس، ويرجع بخفي حنين من يحاول تحصيلها ويبتئس؛ لتلاطم أمواج الفتن في هذا الزمان، واشتغال الخواطر بحوادث الحدثان، وإلى الله المشتكى فهو اللطيف الخبير السميع البصير.

فحاولت من الزمان أدنى فراغ مع تجرعي من غصصه ما لا يساغ، وقيدت ما سنح لي مع شغل بالي وتكدر أحوالي في هذه الأوراق، عسى أن تقع موقعًا لدى الأذكياء الحذاق.

وحيث قلت: "قال في الحاشية" أو "قال المحشي" ونحو ذلك، فمرادي ما ذكره العلامة الدلجي، أو قلت: "قيل" ونحوه، فمرادي ما قاله العلامة الشيخ يوسف الحفناوي.

وما نقلته عن غيرهما لقائله نسبته، وما كان خاطري أبا عذرته بدون عزو تركته، والله أسأل أن ينفع بها، وهو حسبي ونعم الوكيل.

اعلم أنه مما يستحسن في صناعة التعليم والتدوين التكلم على البسملة من الفن المشروع فيه؛ تحصيلًا للبركة، وإشعارًا لذهن الشارع في الفن ببعض مسائله إجمالًا؛ ليستأنس بذلك ويستعد إليه بعد.

وليس كل فن يمكن التكلم على البسملة منه، فالعلوم الحكمية بأسرها لا يمكن الكلام على البسملة منها، كالطب والهندسة والهيئة وغيرها، أمّا أكثر العلوم الأدبية والشرعية فممكن ذلك مع شدة المناسبة وضعفها، كالنحو والفقه والخط وأصول الفقه.

وإنما قلنا: أكثر العلوم الأدبية؛ لأن بعضها يشارك العلوم الحكمية فيما ذكرناه آنفًا، كالعروض وإنشاء الرسائل وقرض الشعر.

وبهذا تعلم أن التكلم على البسملة من فن المنطق غير ظاهر المناسبة.

وبيانه أن معنى التكلم على شيء بعلم من العلوم: هو إجراء ذلك الشيء على قواعد ذلك العلم وتطبيق قواعده عليه.

فالتكلم على قولنا: زيد أسد -مثلًا- من علم النحو هو الحكم على زيد بأنه مبتدأ وأسد خبر، ومن علم البيان جعله من قبيل التشبيه البليغ أو الاستعارة التصريحية إلى غير ذلك، وإنما يتم ما ذكر إذا كان المتكلم عليه داخلًا تحت موضوع العلم المتكلم به.

وموضوع علم المنطق: هو المعلومات التصورية والتصديقية من حيث أنها توصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي.

فلا بحث للمنطقي عن المعاني الجزئية إلا استطرادًا تتميمًا للبحث عن حال الكليات كما سيأتي، ولا عن المعاني الكلية مطلقًا؛ بل من حيث الإيصال.

وحينئذ فالبسملة بعض معاني ألفاظها جزئي، كمعنى لفظ الجلالة، وإن كان اللائق بالأدب عدم التجرئ بإطلاق لفظ الكلي والجزئي في أمثال هذا المقام، واسم باعتبار جعل إضافته بيانية، وإن كان هو في حد ذاته كليًّا.

ومعنى "الرحمن الرحيم" كل منهما كلي، وإن منع من إطلاق الأول على غيره تعالى، ثم مجرد كون المعنى كليًّا لا يكون موضوع المنطق؛ لانتفاء قيد الحيثية المذكور.

وقد تكلم جماعة من فضلاء المتأخرين على البسملة من فن المنطق بملاحظة مناسبة ما هي التكلم على المتعلق وإدراجه في القضايا الحملية.

قالوا: إن جملة البسملة على احتمال كونها إنشائية ليست قضية بالكلية؛ لأن القضية هي الخبر، وعلى تقدير كونها خبرية تصلح أن تكون كلية إن قدر المتعلق يبتدئ كل مؤمن، أو كل مؤمن يبتدئ، أو ابتدائي، أو الابتداء باللام والإضافة اللتين للاستغراق.

وشخصية إن قدر أبتدئ، أو أنا مبتدئ، أو ابتدائي، أو الابتداء باللام والإضافة اللتين للعهد.

وجزئية إن قدر المتعلق يبتدئ بعض المؤلفين، أو بعض المؤلفين يبتدئ، أو بعض ابتدائي، أو ابتدائي، أو الابتداء باللام والإضافة اللتين للجنس في ضمن فرد غير معين، وهذه اللام هي المسماة في اصطلاح البيانيين بلام العهد الذهني.

وتكون مهملة إن قدر المتعلق يبتدئ المؤمن، أو ابتدائي، أو الابتداء باللام والإضافة اللتين للجنس في ضمن الفرد غير مقيد بالبعضية أو الكلية.

وجوَّز بعضهم أن تكون كلية القضية هنا باعتبار جعل إضافة الاسم إلى الجلالة استغراقية، وشخصيتها باعتبارها عهدية، وأورد عليه أن مدار الكلية وغيرها على الموضوع لا على المحمول.

وأجيب بأن المجرور موضوع في المعنى، والمعنى اسم الله مبدوء به، ولهذا قال النحاة: المجرور مخبر عنه في المعنى، ونظر المنطقي إنما هو للمعنى، وكذا يقال في جزئيتها.

وإهمالها على قياس ما قيل في المتعلق هذا ما قالوه وحرروه، ثم طولوا البحث بذكر الموجهات واختاروا أنها من أحد الممكنتين العامة والخاصة، أو مطلقة عامة.

وبعد أن سمعت أن هذا كله تكلف، فللمناقشة فيه مجال، فإن الحكم على كل ابتداء للشخص بالحصول بالتسمية ممنوع؛ لأن من المبتدآت ما يحصل بدونها، فإن خص الابتداء بالتأليف فكذلك؛ لجواز أن لا يكون له مؤلف غير هذا المبدوء فيه، فإن جعلت القضية حقيقية اندفع ذلك البحث، فإنه وارد على تقدير جعلها خارجية.

وقولهم: "يبتدئ كل مؤمن" فيه أنه يجوز عدم ابتداء البعض في فعله بالتسمية، وإن حصل الابتداء بالتأليف أيضًا، إلا أن يقال: أن الشأن ذلك.

ثم ما المانع من جعلها مطلقة حينية، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالفعل مقيدًا بحين وصف الموضوع بأن يقال: أن ثبوت الابتداء للمبتدئ بالتسمية بالفعل مقيد بحين وصف، وهو كونه مبتدأ.

وفي حاشية التهذيب لبعض المتأخرين نقلًا عن بعض الأفاضل صحة جعل القضية مهملة إن كانت أل للجنس، ولو على سبيل الاحتمال بأن كانت أل للجنس فقط أو محتملة له ولغيره من العهد أو الاستغراق. اهـ.

وفيه أنه معنى لم يذكره أرباب العربية مع أن هذه المباحث المذكورة لا تنبني إلا على أمور محققة.

وفيها -أيضًا- واستظهر بعضهم أن تكون وقتية مطلقة بأن يقال: ابتدائي كائن بسم الله بالضرورة في وقت ما؛ لأن الوقتية المطلقة أخص من المنتشرة المطلقة، ويلزم من وجود الأعم وجود الأخص.

وكذا يصح أن تكون وقتية بأن يقال: ابتدائي كائن بسم الله إلخ بالضرورة وقت الامتثال بالحديث لا دائمًا، وأن تكون منتشرة بأن يقال: ابتدائي كائن بسم الله بالضرورة وقتًا ما لا دائمًا. اهـ.

وفيه أن المراد بالضرورة هو الوجوب العقلي، وهو امتناع الانفكاك عن الشيء، وثبوت الابتداء بالبسملة وقت الامتثال ليس واجبًا عقليًا؛ لأنه ممكن الانفكاك، ولا واجبًا شرعيًا أيضًا؛ إذ هو مندوب، وحينئذ لا تدخل هذه في أقسام الضروريات ولا الدوائم بحال.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

(قوله: الحمد لله) إن جعلت الجملة خبرية فهي قضية شخصية أو استغراقية فكلية، أو جنسية فمهملة، أو للجنس في ضمن فرد غير معين فجزئية؛ لكن مقام الحمد يأبى هذا الاحتمال، وإن صحَّ في نفسه.

ونقل محشي التهذيب عن شيخه العلامة العدوي أن أل إن كانت جنسية تكون القضية شخصية؛ لأن الجنس هو الحقيقة المعينة في الذهن، أي المشخصة فيه. اهـ.

ولا يساعده اصطلاحهم فإن القضية الشخصية ما كان موضوعها جزئيًّا حقيقيًّا كما في الحواشي الفتحية، ومدخول أل الجنسية ليس كذلك؛ بل هو كلي.

واعتبار تشخصه الذهني لا يصيره جزئيًّا وإلا لزم أن لا يكون للكليات وجود أصلًا، فإن وجودها ذهني لا غير، وهو البتة متشخص ضرورة تشخص الأعراض بتشخص محالها.

قال منلا زاده في شرح القسم الثاني من هذا الكتاب المسمى بـ"الهداية":

فإن قيل: المعنى المعقول في النفس صورة شخصية في نفس شخصية، فكيف يكون كليًّا؟

قلنا: كونه صورة شخصية في نفس شخصية باعتبار ذاته، وكليته -أعني مطابقته للجزئيات بالمعنى المذكور- باعتبار أنه مثال للموجود الخارجي غير متأصل في الوجود، فلا تنافي بينهما؛ لاختلاف الاعتبارين.

الذي منح أحبته

(قوله: الذي منح) يتوصل بذكر الموصول إلى وصف المعارف بالجمل، كما يتوصل بلفظ أي لنداء ما فيه أل، وبذي للوصف بأسماء الأجناس، ومعلوم أن الموصول مع صلته في قوة المشتق، أي المانح.

ولم يعبر به بناء على ما قاله القاضي أبو بكر من أن كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهمًا لما لا يليق بكبريائه، فمن ثم لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ الفقيه؛ لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، وذلك مشعر بسابقة الجهل إلى آخر ذلك من الألفاظ الموهمة عملًا بما يقتضيه المقام من الإطناب، مع ما فيه من التنبيه على أن عطاياه تعالى ومنحه لعبيده مقررة في ذهن كل واحد، وافتقاره في جميع شئونه وأحواله إليه تعالى شاهد عدل على ذلك.

فإن أصل وضع الموصول على أن يطلقه المتكلم على ما يعتقد أن المخاطب يعرفه بكونه محكومًا عليه بحكم حاصل له، ولهذا كانت الموصولات معارف.

فإذا قلت: "لقيت من ضربته" معناه: لقيت الإنسان المعهود بكونه مضروبًا لك.

ومنح بمعنى: أعطى، عداه بالباء؛ لتضمنه معنى خص، وهي داخلة على المقصور كما هو الفصيح.

(قوله: أحبته) أصله أحببة، أفعلة جمع قلة مستعمل في جمع الكثرة مجازًا لقرينة المقام، ويصح استعمال جمع القلة في حقيقته، فإن القلة والكثرة من الأمور الإضافية.

وأحباب الله إمَّا أن يراد بهم مطلق المؤمنين أو خواصهم، ولا شك أن الأول بالنسبة إلى ما سواهم من الكفار قليلون وإن كانوا في أنفسهم كثيرين، ففيه تلميح لقوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «أنتم في سواكم من الأمم... » الحديث، والثاني أيضًا قليل بالنسبة للعوام ففيه تلميح لقوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «رُب أشعث أغبر ذي طمرين... » الحديث.

ومفرد "أحبة" حبيب على وزن فعيل بمعنى مفعول، أو فاعل أي: محب -بفتح الحاء أو بكسرها- فهو من الثلاثي المزيد، أعني: أحب أو حاب.

ومحبوب إن كان من الثلاثي المجرد، أعني: حب، وهي لغة في أحب، وعليها قول ابن هشام في متن "القواعد": عملتها عمل من طب لمن حب.

ومجيء مفعول من الثلاثي هو القياس والأصل، وربما جاء لغيره كما قالوا: أحبه فهو محبوب.

واستعمال محب فيه على الأصل قليل كما في قول عنترة:

ولقد نزلت فلا تظني غيره ... مني بمنزلة المحب المكرم

بل استغنوا عنه بمحبوب كثيرًا، كما استغنوا باسم فاعل حب الذي هو للثلاثي بمحب الذي هو للرباعي عن حاب، وتمام ذلك في حواشي "لامية الأفعال".

أي: من يحب الله ويحبه الله، فهما متلازمان فمحبة الحق سبحانه وتعالى للعبد إرادته لإنعام مخصوص عليه، كما أن رحمته إرادته الإنعام، فإرادة الحق سبحانه أن يوصل العبد للثواب وللإنعام تسمى رحمة، وإرادته سبحانه صفة واحدة، فبحسب تفاوت متعلقاتها

تختلف أسماؤها، فإذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضبًا، وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة.

وقيل: محبة الحق للعبد مدحه له وثناؤه عليه بالجميل، فتعود لصفة الكلام، وقيل: هي من صفات الأفعال، فهي أحباب مخصوص وحالة مخصوصة يرقيه إليها.

وأما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها في قلبه تلطف عن العبارة تحمله تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه، والاحتياج إليه، وعدم الفرار من دونه، ودوام الائتناس بدوام ذكره بقلبه.

قال العارف السهروردي في الباب الحادي والستين من كتاب "العوارف" ما حاصله أن المحبة التخلق بأخلاق الله، ومن ظن من الوصول غير ما ذكرنا أو تخيل له غير هذا القدر؛ فهو متعرض لمذهب النصارى من اللاهوت والناسوت.

فائدة:

قال الصلاح الصفدي في شرح "لامية العجم": حضرت يومًا في صف مجلس الشيخ أبي الحسن علي بن الصياد الفاسي، وقد عمل درسًا عامًّا تكلم فيه على سورة الصف، واستطرد الكلام على قوله: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن تكن تراه فإنه يراك»، فقال: ذهب بعض الصوفية في هذا إلى أنه «فإن لم تكن» يعني: غبت عن وجودك ولم تكن رأيته، وحسَّن ذلك واستحسنه من حضر.

فقلت: إن هذا حسن لو ساعده الإعراب عليه، فإن هذا شرط وجوابه وهما مجزومان، فيكون اللفظ الصحيح: «فإن لم تكن تره» حتى يصح المعنى، فاعترف بذلك. اهـ.

باللطف والتوفيق،

قال البدر الدماميني في حاشيته على ذلك الكتاب: إنما تصح هذه الدعوى التي عارض بها الصفدي أن لو كان فعل الجواب في هذه الصورة مما يجب جزمه وهو ممنوع.

وقد نصَّ الإمام جمال الدين بن مالك في "التسهيل" على أن الشرط إذا كان منفيًّا بلم جاز رفع الجواب بكره. وكفانا به حجة على أن الشراح قبلوا هذا الكلام منه ولم يتعقبوه، وعليه فيصح قولنا: إن لم يقم زيد يقوم عمرو، ويتخرج عليه الحديث فلا يكون رفع الفعل المضارع الذي هو «تراه» مانعًا من دعوى كونه جوابًا للشرط الذي هو «فإن لم تكن».

(**قوله: باللطف والتوفيق**) اللطف معناه: الرأفة والرفق.

والتوفيق: خلق قدرة الطاعة في العبد، وهي عند الأشاعرة العرض المقارن للفعل فلا يدخل الكافر، وقد تطلق القدرة على الاستطاعة، وباعتبارها يتعلق التكليف، فلها إطلاقان عند المتكلم.

ثم من لوازم الرأفة والرفق انفعال النفس فيؤخذ في حقه تعالى باعتبار غايته التي هي الإحسان أو إرادة الإحسان.

وأورد أن اللطف لا يختص بمن أحبه الله قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفُۢ بِعِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: 19] فيشمل الكفار، فكيف يضمن منح خص؟

والجواب: أن الخصوصية ليست باللطف فقط؛ بل باللطف والتوفيق معًا.

ويسر لهم سلوك سبيل التصور والتصديق،

وأما قول المحشي: أن أل في اللطف للكمال، ففيه أن جعل أل للكمال ليس من المعاني التي تكلم عليها علماء العربية، وإن اشتهر على ألسنة كثير.

واعلم أن الباء تدخل على المقصور والمقصور عليه؛ لكن قال السيد: إن الباء التي هي صلة التخصيص وما تصرف منه لا تدخل إلا على المقصور عليه، فإن جاء ما ظاهره دخولها فيه على المقصور ضمن معنى التمييز، وجعلت الباء صلة المضمر وقدر للمضمر فيه صلة أخرى، فيقال في نحو: "نخصك بالعبادة" نميزك بها مخصصين إياها بك. اهـ.

فائدة:

التضمين وكذا الحذف والإيصال، وقد يسمى هذا بالنصب على نزع الخافض سماعي لا قياسي صرح به في "مغني اللبيب" وحواشي "شرح المفتاح"، ولكنهما لشيوعهما صارا كالقياسي، حتى كثر من العلماء التصرف والقول بهما فيما لا سماع فيه. اهـ.

ذكره المنلا زاده في حاشية شرح السعد على تصريف العزى.

(**قوله: ويسر لهم**) أي: سهل تفعيل من اليسر ضد العسر.

وضمير لهم يعود للأحبة المذكورين.

والسلوك: المرور والدخول، قال في "الصحاح": سلكت الشيء في الشيء سلكًا -بالفتح- فانسلك، أي: أدخلته فيه فدخل، وفيه لغة أخرى سلكته سلوكًا.

(**قوله: سبيل التصور**) السبيل: الطريق يذكر ويؤنث، وجمع المذكر سُبُل -بضمتين- والمؤنث سبول، ويطلق على السبب، ومنه قوله تعالى: ﴿يَـٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 27].

والتصور يفسر بحصول صورة الشيء في العقل، فليس معنى تصور الشيء إلا أن ترتسم صورة منه في العقل بها يمتاز الشيء عن غيره عند العقل، كما تثبت صورة الشيء في المرآة؛ لكنها لا يثبت فيها إلا صور المحسوسات، والنفس مرآة تنطبع فيها صور المعقولات.

وهذا تعريف للتصور المطلق المنقسم إلى: التصور الساذج وهو التصور المقيد بعدم الحكم، وإلى التصديق.

فالمنقسم إلى التصور الساذج والتصديق هو الماهية لا بشرط شيء، والقسيم للتصديق هو الماهية بشرط لا شيء.

وهذا التعريف بعينه وهو تعريف العلم عند الحكماء؛ لأن التحقيق عندهم أنه من مقولة الكيف، فالتصور كما يطلق فيما هو المشهور على ما يقابل التصديق.

أعني: التصور الساذج كذلك يطلق على ما يرادف العلم ويعم التصديق وهو مطلق التصور، وأما التصديق فهو نفس الحكم عند الحكماء.

والحكم: هو إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا.

والإيجاب: إيقاع النسبة، والسلب انتزاعها.

فإذا قلنا: الإنسان كاتب، أو الإنسان ليس بكاتب، فقد أسندنا الكاتب إلى الإنسان، وأوقعنا ثبوت الكتابة إليه وهو الإيجاب، أو رفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه وهو السلب.

وعند متأخري المناطقة وإليه ذهب الإمام الرازي أن التصديق مجموع التصورات الثلاثة والحكم.

إن قلنا: إنه ليس بـإدراك؛ بل هو فعـل مـن أفعـال الـنفس، أو مجمـوع التـصورات الأربعة تصور المحكوم عليه، وتصور المحكوم به، وتصور النسبة الحكميـة، والتـصور الذي هو الحكم.

إن قلنا: إنه إدراك هذا ما ذكره القطب في شرح "الشمسية"، وحقق العلامة الـدواني في شرح "التهذيب" أن التصديق نوع آخر مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان. اهـ.

وقال في شرح "المواقف": إنك إذا تصورت نسبة أمر إلى آخـر وشـككت فيهـا فقـد علمت ذينك الأمرين والنسبة بينهما قطعًا، فلك في هذه الحالة نوع من العلم، ثم إذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة علمت تلك النسبة نوعًا آخر من العلم، ممتازًا عن الأول بحقيقته. اهـ.

فقد ظهر لك الفرق بين مذهب الحكماء ومذهب الإمام في التصديق فإنه بـسيط عـلى مذهبهم مركب على رأيه، وأن التصورات الثلاثة -أعنـي: تـصور الموضـوع، وتـصور المحمول، وتصور النسبة- شرط للتصديق خارج عنه عندهم، وشطره الداخل فيه على قوله، وأن الحكم نفس التصديق عندهم، وجزء على زعمه.

وظهر -أيضًا- أن ما في الحاشية من أن التصديق عنده عبارة عن التصورات الأربعـة أحد احتمالين قرر بهما كلام الإمام أرجحهما الثاني، وأنه ليس مذهب الإمام وحده؛ بـل هو مذهب المتأخرين اختاره الإمام، وجرى عليه.

قال الفاضل السيالكوتي: والتحقيق عندي أن القول بفعلية الحكم الـذي ذهـب إليـه الإمام ومن تبعه مبناه أمر معنوي، وهو أن الإيمان مكلف به، ومعناه التصديق بـما جـاء به النبي ﷺ، والمكلف به لا بُدَّ أن يكون فعلًا اختياريًّا.

فالتصديق لا بُدَّ أن يكون فعلًا اختياريًّا، فقالوا: إن الحكم الذي هو شطر في التصديق -أعني: إيقاع النسبة أو انتزاعها، وهو أن تنسب باختيارك الصدق إلى الخبر والمخبر وتسلمه- فعل اختياري والتكليف باعتباره.

وقال القاضي الآمدي: إن التكليف بالإيمان تكليف بالنظر الموصل إليه وهو فعل اختياري.

وقال المحقق التفتازاني: إن المكلف به لا يلزم أن يكون من مقولة الفعل؛ بل يجوز أن يكون من مقولة أخرى، والتكليف يكون باعتبار تحصيله الذي هو اختياري.

وقال البعض: ليس الإيمان مجرد التصديق بل مع التسليم. اهـ.

ثم أن كلًّا من التصور والتصديق ينقسم إلى: ضروري، ونظري.

فالضروري: ما لا يحتاج في حصوله إلى نظر وكسب، كتصور الوجود والشيء والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء.

والنظري: ما يحتاج في حصوله إلى نظر وكسب، كتصور حقيقة الملك والروح والتصديق بحدوث العالم.

وأن التصديقات النظرية تستفاد من التصديقات الضرورية، والتصورات النظرية تستفاد من التصورات الضرورية، وتلك الاستفادة إنما تكون بالنظر والفكر: وهو ترتيب أمور حاصلة؛ ليتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل.

وحينئذ يكون لكل واحد من القسمين طريق خاص، فالطريق الموصل إلى التصديقات النظرية الأقيسة، والطريق الموصل للتصورات النظرية التعريفات، وحينئذ فيراد بسبيل التصور المعرفات، وبسبيل التصديق الأقيسة.

والصلاة والسلام على أشرف خلقه

ويصير معنى كلام الشارح: ويسر لأهل محبته الوصول بأفكارهم في الطريق الموصل إلى التصور والطريق الموصل إلى التصديق، ففيه استعارة تصريحية أصلية بتشبيه المعرفات والأقيسة بالسبل وذكر التصور والتصديق قرينة، أو مكنية في التصور والتصديق بتشبيههما بمكان بعيد وذكر السبل تخييل، والأول أَوْلى.

هذا إن فسر السبيل بالطريق، فإن فسر بالسبب فالكلام على حقيقته؛ إذ يصير معناه: وسهل لهم أسباب التصورات والتصديقات.

ويراد السبب بالمعنى اللغوي حتى لا يرد أن يقال: إن الأفكار ليست أسبابًا؛ بل هي من قبيل المعدات، كما قرر في محله.

(قوله: والصلاة) خصت الأنبياء بلفظ الصلاة بحيث لا تستعمل في غيرهم إلا تبعًا؛ تمييزًا لمراتبهم العلية، وألحق بهم الملائكة؛ لمشاركتهم لهم في العصمة وإن كان الأنبياء أفضل من جميعهم.

(قوله: على أشرف خلقه) أي: مخلوقاته كلها بتفضيل الله إياه على الجميع، ولله در ابن الخطيب الأندلسي قال:

يا مصطفى من قبل نشأة آدم ... والكون لم تفتح له أغلاق

أيروم مخلوق ثناءك بعدما ... أثنى على عليائك الخلاق

والجار متعلق بالسلام، وحذف متعلق الأول؛ لدلالة الثاني عليه.

وفي شرح "درة الغواص" للشهاب الخفاجي: أصل معنى الصلاة الانعطاف الجسماني؛ لأنها مأخوذة من الصلوين على ما حقق في شروح "الكشاف"، ثم استعمل

محمد الهادي إلى سواء الطريق، وعلى آله وصحبه الحائزين للصدق والتحقيق. (وبعد)،،،

في الرحمة والدعاء؛ لما فيه من التعطف المعنوي، ولهذا عدى بعلى، كما يقال: تعطف عليه، فلا يرد أن تعدى الدعاء بعلى للمضرة، فكيف يكون الصلاة بمعنى الدعاء، ولا حاجة إلى أنى يقال: لا يلزم من كون لفظ بمعنى لفظ آخر أن يتعدى تعديته.

(**قوله: الهادي**) أي: الدال.

(**وسواء الطريق**) من إضافة الصفة للموصوف، أي: الطريق المستقيم.

(**قوله: وعلى آله**) يراد بهم هنا أتقياء أمته للوصف بعده.

(**قوله: الحائزين**) جمع حائز اسم فاعل من الحيازة، وهي الضم والجمع.

قال في "المصباح": حزت الشيء أحوزه حوزًا وحيازة، ضممته وجمعته.

(**قوله: للصدق**) هو مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية وضده الكذب، وأما الحق: فهو مطابقة النسبة الخارجية للنسبة الكلامية وضده الباطل، فالفرق اعتباري، وتمامه في مواد شرح العقائد النسفية.

(**قوله: والتحقيق**) تفعيل من حق الشيء ثبت، والمراد به هنا إتقان الأمور وإحكامها.

(**قوله: وبعد**) هي باعتبار أصلها الذي هو مهما يكن من شيء فأقول إلخ.

قضية شرطية متصلة اتفاقية لا لزومية؛ لأنه لا علاقة بين قيام زيد -مثلًا- الذي هو من جملة الأشياء والقول المذكور.

نعم هناك ملازمة من بعض الوجوه من حيث أن من جملة الشيء إرادة التأليف، وهي وإن كان بينها وبينه ملازمة بشرط انتفاء الموانع ووجود الأسباب؛ لكنها غير معتبرة.

فهذا شرح لطيف

ثم في التصريح عن الحوفي أن محل بنائها على الضم إذا كان المضاف إليه معرفة، أما إذا كان نكرة فإنها تعرب سواء نوى معناها أو لا. اهـ.

ولم يبين وجه الفرق، ويمكن بيانه بأن المراد بمعنى المضاف إليه الذي استحقت بعد البناء على الضم بتضمنها له هو النسبة الجزئية التي بين المتضايفين نسبت إليه، وإن كانت لا تتحقق إلا بمجموع المضاف والمضاف إليه؛ لأن بانضمامه للمضاف تحققت.

ومعلوم أن المعاني الجزئية حقها أن تؤدى بالحروف، فقد تضمنت بعد معنى حقه أن يؤدى بالحرف فبنيت لذلك هذا إذا كان المضاف إليه معرفة، فإن كان نكرة -والنكرة اسم للفرد المنتشر على ما حقق- لم تكن تلك النسبة جزئية؛ لعدم تعين أحد طرفيها، هكذا خطر ببالي وأرجو أن يكون صوابًا.

(قوله: فهذا) المشار إليه ما في الذهن تقدمت الخطبة أو تأخرت كما هو التحقيق وإن اشتهر التفصيل، وفيه استعارة تصريحية؛ لتنزيل المعقول منزلة المحسوس.

(قوله: شرح) هو مصدر باق على مصدريته؛ للمبالغة، كزيد عدل، أو بمعنى اسم الفاعل على طريق الإسناد المجازي.

والشرح لغة: الكشف والإيضاح.

وعرفًا: ألفاظ مخصوصة دالة على معان مخصوصة.

(قوله: لطيف) أي: مختصر حسن.

لكتاب العلّامة

(قوله: لكتاب) مصدر بمعنى اسم المفعول.

وقد سماه المصنف فيما بعد رسالة؛ لقلة حجمه كما هو المتعارف في تسمية مثله رسالة؛ هضمًا لنفسه.

والشارح قصد سلوك الأدب فسماه كتابًا إشارة إلى أنه خليق بأن يسمى بذلك؛ لما احتوى عليه من الفوائد الكثيرة والعوائد الغزيرة.

(قوله: العلّامة) قيل: لا يطلق إلا على من جمع بين المعقول والمنقول، كالقطب الشيرازي.

وفيه تحكم فإن علامة صيغة مبالغة من عالم، فيصدق بحسب استعمال اللغة على كثير العلم ولو من فن واحد، ودعوى اختصاصه بمن جمع بين العلوم النقلية والعقلية لا دليل عليها، فإن ادعى اصطلاح فأطباقهم على وصف من لم يكن بتلك المرتبة به ينافيه.

وكذلك دعوى انحصار الجمع بينهما في القطب الشيرازي وإن اشتهرت على الألسنة وسطرت في الصحف حتى قال العصام في حواشي "الفوائد الغياثية": ولم يحصل الجمع بينهما إلا للقطب لا دليل عليها؛ بل هو تحكم بحت، فإن مثل هذا الحكم يتوقف على استقراء تام وهو خارج عن طوق النفوس البشرية، ومن ذا الذي تمكنه الإحاطة بأحوال العلماء كلهم من أول الإسلام إلى زمن القطب الشيرازي؛ بل الإحاطة بالموجودين في عصره متعذر، وكم من علماء لم تبلغنا أسماؤهم إما لخمولهم في أنفسهم أو عدم تصدرهم للتدريس والتأليف، على أننا قد اطلعنا على تراجم علماء بالغ مترجموهم فيهم بما لم يبالغوا في ترجمة القطب الشيرازي، كالعلامة كمال الدين ابن

يونس شيخ المصنف، فإن ابن خلكان في "وفيات الأعيان" بالغ في ترجمته جدًّا، ووصفه بالحذق في كل علم والتقدم فيه حتى علم السيمياء، ويحكي عنه غرائب في ذلك مما قال فيه:

هو أبو الفتح موسى بن يونس كمال الدين الشافعي، كان الفقهاء يقولون: إنه يدري أربعة وعشرين فنًّا دراية متقنة، فمن ذلك المذهب وكان فيه أوحد الزمان، وكان جماعة من الحنفية يشتغلون عليه بمذهبهم، ويحل لهم مسائل "الجامع الكبير" أحسن حل، وكان يتقن فن الخلاف العراقي والبخاري، وأصول الفقه.

ولما وصلت كتب فخر الدين الرازي إلى الموصل وكان بها إذ ذاك جماعة من الفضلاء لم يفهم أحد منهم اصطلاحه فيها سواه، ولما وقف عليها حلها في ليلة واحدة وأقرأها، وكان يدري فن المنطق والحكمة والطبيعي والإلهي، وكذلك الطب، ويعرف الفنون الرياضية من إقليدس والهيئة وغيرها معرفة لا يشاركه فيها أحد غيره.

واستخرج في علم الأوفاق طرقًا لم يهتد إليها أحد غيره، وكان يبحث في علم العربية والتصريف بحثًا تامًّا مستوفيًا حتى أنه كان يقرأ "كتاب" سيبويه، و"الإيضاح" و"التكملة" لأبي علي الفارسي، و"المفصل" للزمخشري.

وكان له في الحديث والتفسير وأسماء الرجال، وما يتعلق بذلك يدٌ جيدة، وكان يحفظ من التواريخ وأيام العرب ووقائعهم والأشعار والمحاضرات شيئًا كثيرًا.

وكان أهل الذمة يقرأون عليه التوراة والإنجيل ويشرح لهم هذين الكتابين شرحًا يعترفون أنهم لا يجدون من يوضحها لهم مثله، وكان في كل فن من هذه الفنون كأنه لا يعرف سواه؛ لقوته فيه.

وبالجملة فإن مجموع ما كان يعرفه من العلوم لم يسمع من أحد تقدمه أنه كان قد جمعه.

ولقد جاءنا الشيخ أثير الدين الأبهري -صاحب التعليقة في الخلاف والزيج والتصانيف المشهورة- من الموصل إلى أربل في سنة خمسة وعشرين وستمائة، ونزل بدار الحديث قال لي: يا ولدي ما دخل بغداد مثل أبي حامد الغزالي، ووالله ما بينه وبين الشيخ نسبة، وكان الشيخ أثير الدين مع جلالة قدره في العلوم يأخذ الكتاب ويجلس بين يديه ويقرأ عليه، والناس يوم ذاك يشتغلون في تصانيف أثير الدين.

ولقد شاهدت هذا بعيني وهو يقرأ عليه كتاب المجسطي، وكان الشيخ أثير الدين يقول: ما تركت بلادي وقصدت الموصل إلا للاشتغال على الشيخ.

ثم ذكر كلامًا كثيرًا إلى أن قال: فمن وقف على هذه الترجمة قد ينسبني إلى المغالاة في حق الشيخ، فمن كان من أهل تلك البلاد وعرف ما كان عليه الشيخ علم أني ما أعرته شيئًا، ونعوذ بالله من الغلو والتساهل في النقل. اهـ.

وأما القطب الشيرازي، فهو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي قطب الدين الشيرازي الشافعي العلامة، ولد بشيراز سنة ستمائة وأربعة وثلاثين، وكان أبوه طبيبًا بها، فقرأ عليه وبرع، ثم دخل الروم فأكرمه صاحبها، وولي قضاء سيواس وسلطية، وقدم الشأم ثم سكن تبريز، وأقرأ بها العلوم العقلية، وحدث بجامع الأصول عن الصدر القونوي عن يعقوب الهذياني عن المصنف، وكان ظريفًا مزاحًا لا يحمل همًّا يعاشر الملوك وينادمهم، وكان لا يغير زي الصوفية، ويجيد الشطرنج، ويتقن الشعبذة، ويضرب بالرباب، وكان من بحور العلم وأذكياء العالم، يخضع للفقهاء ويلازم الصلاة

أثير الدين

في الجماعة، وإذا صنف كتابًا صام ولازم السهر، ومسودته مبيضة شرح مختصر ابن الحاجب والمفتاح وشرح كليات ابن سينا وغير ذلك، مات في أربعة وعشرين من رمضان سنة عشر وسبعمائة بتبريز. اهـ.

هكذا ترجمة الجلال السيوطي في "طبقات النحاة" أقول: لم أر من مؤلفات المذكور سوى شرح القانون، وهو شرح مبسوط جدًّا زيف فيه أكثر مقالات شراح الكتاب على كثرتهم، وحقق تحقيقات بديعة في ذلك الفن، ورأيت له كتابًا آخر مطولًا في فن الحكمة أبدع فيه غاية الإبداع، وأتى بتدقيقات تستلذ بها الأسماع، وبالجملة فالرجل ممن وهبه الله علمًا كثيرًا وفضلًا غزيرًا، رحمه الله.

(**قوله: أثير الدين**) الأَثِيْر -بفتح الهمزة وكسر الثاء المثلثة وسكون المثناة التحتية وآخره راء مهملة- المختار، وهو على حذف مضاف، أي مختار أهل الدين، فالإضافة على معنى من أو اللام.

وكنت اطلعت في بعض التواريخ على ترجمة المذكور ونقلتها، ثم غابت عني في الأسفار، وظني أن اسمه المفضل بن عمر، قرأ على الكمال بن يونس الموصلي علامة الدنيا، وترجمة الكمال في تاريخ ابن خلكان، وغيره وكان الكمال متكلمًا فيه حتى قال بعض شعراء عصره:

أجدك أن قد جاء بعد التعبس ... غزال بوصل لي وأصبح مؤنسي

وعاطيته من فيه صهباء مزجها ... كرقة شعري أو كدين ابن يونس

ولا يقدح في كماله ذلك الشعر، فإن ألسنة الشعراء سهام أغراضها أعراض الفضلاء.

الأبهري -رحمه الله- المسمى بإيساغوجي

ثم إن المصنف -رحمه الله- ألف كتابه هذا وجعله على قسمين: القسم في فن المنطق، والقسم الثاني في الطبيعي والإلهي جريًا على طريقة الحكماء الإسلاميين، كابن سينا في "الشفاء" و"الإشارات" بناء على أن المنطق مقدمة لعلم الحكمة أو جزء منها على اختلاف البراهين.

وقد شرح القسم الأول كثير من الفضلاء المشهور منها بين الطلبة هذا الشرح في الديار المصرية والشامية، وشرح العلامة الفناري، وشرح حسام كاتي في الديار الرومية، وعلى هذه الشروح من الحواشي كثير، وعليه شروح أخر غيرها.

وشرح القسم الثاني جماعة من الفضلاء أيضًا كالحسيني والميبدي والمنلا زاده وغيرهم، وعلى شروحهم حواشي كثيرة، والقسم الثاني هو المشهور بـ"الهداية"، وعلى هذا النحو متن "التهذيب" ومتن "الشمسية".

وقد اعتنى الفضلاء بشرح كل قسم على حدته زمن رواج العلم بالإقبال على أهله والاعتراف بفضيلتهم، وقد بقينا في زمان نسأل الله الحماية من شره، ونلجأ إليه في كشف الكرب عنا وعن المسلمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

(قوله الأَبْهري) ضبطه المنلا تالج بهمزة وموحدة مفتوحتين فهاء ساكنة، نسبة إلى قبيلة يقال لها: أبهر، قال: وغلط من جعله بسكون الموحدة وفتح الهاء.

ونقل في الحاشية عن الجلال السيوطي في "لب اللباب" أن هناك بلدًا معروفًا من قرى زنجان أو قرية من قرى أصبهان يقال لها: أَبْهَر -بالفتح ثم السكون وفتح الهاء- والنسبة إليها أبهري كأحمري.

في علم المنطق يَـحُل ألفاظه،

فعلى هذا لا غلط في النسبة أصلًا، ولعله عند المنلا تالج أنه من القبيلة فضبطه بما ذكر. اهـ.

ثم رأيت في "معجم البلدان" لياقوت أَبْهَرَ -بالفتح ثم السكون وفتح الهاء وراء- يجوز أن يكون أصله في اللغة من البهر، وهو الغلبة، قال عمر بن أبي ربيعة:

قالوا تحبها قلت بهرا عدد الرمل والحصا والتراب

ويقال: ابتهر فلان بفلانة، أي اشتهر، وبهرة الوادي: وسطه، وأبهر اسم جبل بالحجاز، وأبهر مدينة مشهورة بين فروين وزنجان وهمدان من نواحي الجبل، والعجم يسمونها أوهر.

وقال بعض العجم: معنى أبهر: مركب أب، وهو الماء وهر، وهو الرحاء كأنه ماء الرحاء.

(قوله: في علم المنطق) أي: في بيان المهم منه، فالظرفية من ظرفية الدال في المدلول، شبه الدال والمدلول بالظرف، والمظروف الحسيين بجامع التمكن؛ إذ البيان يمكن بغير هذه الألفاظ، فكأنه محيط بها.

فشبه الشمول العمومي بالشمول الظرفي، واستعمل ما هو موضوع للثاني في الأول، وهو لفظ في، فتكون استعارة تصريحية تبعية، والقرينة حالية، وهي استحالة أن يكون لعلم المنطق احتواء على هذه الرسالة كاحتواء الظرف على المظروف.

(قوله: يَـحُل) -بفتح المثناة التحتية وضم الحاء المهملة- بمعنى: يفك شبه تبيين الألفاظ بفك الشيء المعقود على طريق الاستعارة التصريحية التبعية؛ لجريانها في الفعل

ويبين مراده، ويفتح مغلقه، ويقيد مطلقه، على وجه لطيف ومنهج منيف،

بعد جريانها في المصدر، والقرينة ذكر الألفاظ أو شبه الألفاظ الحالية عن البيان بالشيء المعقد استعارة بالكناية وإثبات الحل تخييل.

(قوله: ويبين مراده) أي: مراد مؤلفه فهو مجاز حذفي، أو مراد الكتاب فهو مجاز عقلي على حد قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: 77]، أو شبه كتابه بإنسان بجامع أن كلًّا يهدي إلى المطلوب على طريق الاستعارة المكنية.

وإثبات المراد تخييل، أو الضمير في مراده يعود للعلامة الذي هو المصنف كما يجوز عود ضمير ألفاظه عليه، وحينئذ فلا تجوز؛ لكن يلزم عليه تشتيت الضمائر؛ لأن ضميري مغلقة ومطلقه راجعان للكتاب بحسب الظاهر فتناسب الضمائر أولى.

وقول بعضهم: أن ضمير مغلقه ومطلقه يعودان للكتاب قطعًا لا يقطع به.

(قوله: ويفتح مغلقه) أي: يوضح غامضه ففيه استعارة مصرحة تبعية في يفتح أو مكنية في مغلق.

(قوله: على وجه) أي: طريق ظرف لغو متعلق بتلك الأفعال السابقة على جهة التنازع أو مستقر نعت لشرح بعد نعته بتلك الجمل.

(قول: ومنهج) أي: طريق منيف، أي عال شريف، وهو في الأصل جبل أو حصن شبه العلو المعنوي بالعلو الحسي.

وسميته المطلع، والله أسأل أن ينفع به وهو حسبي

(قوله: المَطلَع) بفتح الميم واللام أي: مكان الطلوع، أو بضم الميم وكسر اللام اسم فاعل من أطلع، أي: يجعل القارئ مطلعًا على معاني المتن.

والأول بمعنى قول صاحب السلم: "سميته بالسلم المنورق"، فإن مكان الطلوع هو السلم.

(قوله: والله أسأل) تقديم المعمول لإفادة الاختصاص، أي: أسأل الله لا غيره.

وأنكر ابن الحاجب كون التقديم مفيدًا له، فقال: إن التقديم في الله أحمد، وإياك نعبد للاهتمام، ولا دليل على كونه للحصر. اهـ.

قال في "المطول": الدليل عليه الذوق، وكلام أئمة التفسير.

وما ذكره ابن الحاجب مأخوذ من كلام سيبويه، فإنه قال: وقد تكلم على ضربت زيدًا، وإذا قدمت الاسم فهو عربي جيد كما كان ذلك مع تأخيره عربيًّا جيدًا، وذلك قولك: زيدًا ضربت، والاهتمام والعناية في التقديم والتأخير سواء مثله في ضرب زيد عمرًا وضرب عمرًا زيد. اهـ.

قال ابن جماعة: والحق عندي هو هذا، ومن ادعى الإفادة بشيء من ذلك فعليه البيان.

(قوله: أن ينفع) في تأويل مصدر مفعول ثان لا سأل، أي: أسأل الله النفع.

وحقيقته على ما قال الراغب في مفرداته: ما يستعان به في الوصول إلى الخير، وكل ما يتوصل به إلى الخير فهو خير.

وحذف مفعول ينفع إيذانًا بالعموم، أي كل أحد سعى في تحصيله.

(قوله: وهو حسبي) أي: كافي عن الطلب للعون والتوفيق من غيره.

ونعم الوكيل.

والحسب بمعنى المحسب بدليل أنك تقول: هذا رجل حسبك، فتصف به النكرة؛ لأن إضافته لكونه بمعنى المحسب غير حقيقة ذكره في "الكشاف".

(**قوله: ونعم الوكيل**) جملة قصد بها إنشاء المدح على الله تعالى معطوفة على (وهو حسبي) بناء على جواز عطف الإنشاء على الخبر.

وفيه خلاف، فمنعه الشيخ عبد القاهر وذكر في "مغني اللبيب" أنه منعه البيانيون وابن مالك، ونقل عن ابن عصفور أنه المذهب عند الأكثرين، وأنه أجاز الصفار وجماعة مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [البقرة: 25] في سورة البقرة، و﴿وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الصف: 13] في سورة الصف.

ثم في كلام "مغني اللبيب" إشارة إلى اختيار المنع؛ لكن جوز السعد في "التلويح" في بحث الواو في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [الحشر: 19] عطفه على قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ [النور: 4]، وقال: عطف الخبر على الإنشاء، وبالعكس شائع جائز عند اختلاف الأغراض.

وأيضًا قال في حاشية "الكشاف" حيث فسر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشۡتَرَىٰهُ﴾ الآية[البقرة: 102]، إن عطف الإنشاء على الأخبار كثير فعطف قوله: ﴿وَلَبِئۡسَ﴾ على قوله: ﴿عَلِمُواْ﴾ ثم على اختيار المنع يقدر القول، أي: وأقول نعم الوكيل، أو يقدر مبتدأ أي: وهو نعم الوكيل.

قال رحمه الله تعالى: (بسم الله الرحمن الرحيم) أي: أبتدئ،

والجملة عطف على (حسبي) وهو مفرد لا يوصف بخبر ولا بإنشاء، أو الواو اعتراضية بناء على جواز وقوعه في آخر الكلام إلى غير ذلك من التأويلات التي أكثرها مدخول.

وبعض الفضلاء جعله من قبيل عطف القصة على القصة ومثل له بقوله: زيد يعاقب بالسجن والإزهاق، وبشر عمرا بالعفو والإطلاق.

والوكيل فعيل بمعنى فاعل، أي: الحافظ.

(قوله: أي ابتدئ) بيان لمتعلق الجار والمجرور قدره فعلًا؛ لأن الأصل في العمل للأفعال، ومؤخر الإفادة الحصر.

وكان الأولى تقديره خاصًا كأولف؛ لأن كل شارع في فن يضمر ما جعلت التسمية مبدأ له.

لا يقال: تقدير العام أولى؛ لموافقة قول النحاة: يقدر متعلق الظرف المستقر من مادة الكون ونحوه؛ لأنا نقول: محله إذا لم تقم قرينة على الخاص.

وما في الحاشية من تعليل تقدير الخاص بالدلالة على تلبس الفعل كله على وجه التبرك والاستعانة وهم، فإن هذا ترجيح، لجعل الباء للمصاحبة والملابسة دون الاستعانة، وهذا المعنى حاصل سواء قدر المتعلق عامًا أو خاصًا مقدمًا أو مؤخرًا.

وبيانه أن صاحب "الكشاف" اختار جعل الباء للملابسة مرجحًا له بوجوه خمسة منها: أن باء المصاحبة أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل باسمه تعالى من باب الاستعانة.

وابتدأ بالبسملة عملًا بكتابه العزيز وبخبر «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم

قال الفاضل السيالكوتي: إن الافتتاح بالتسمية للتيمن والتبرك سواء قلنا أن الباء للملابسة كما هو مختار صاحب "الكشاف"، أو الاستعانة كما هو مختار القاضي، أو صلة للفعل المقدر كما ذهب إليه البعض، فإن الملابسة والاستعانة إنما هو ببركتها، والابتداء بها لأجل البركة إلا أن في الاستعانة زيادة وهو الإشارة إلى أن المشروع فيه لا يتم بدونها والاستعانة ليست حقيقية حتى يتوهم عدم كون ذكره تعالى مقصودًا بالذات. اهـ.

وقوله: (**والاستعانة إلى آخره**) قصد به دفع ما أورد أنه يلزم على جعلها للاستعانة إساءة الأدب؛ لأن باء الاستعانة هي الداخلة على الآلة، والآلة ليست مقصودة لذاتها فيلزم أن يكون ذكر اسمه تعالى ليس مقصودًا لذاته، وأما ما اشتهر من الجواب من أن الآلة لها جهتان فلا يجدي نفعًا؛ لأن الإيهام ما زال باقيًا.

(**قوله: وابتدأ بالبسملة إلخ**) أي: ابتدأ كتابه المحقق إن كانت الخطبة لاحقة أو المقدر إن كانت سابقة.

(**قوله: عملًا بخبر**) مفعول لأجله بناء على مذهب من لم يشترط فيه كون المصدر قلبيًّا، أو بتقدير الإرادة على ما قالوا في: ضربت ابني تأديبًا، أو هو حال من ضمير أبتدئ إلا أن مجيء المصدر حالًا سماعي، والمبرد جعله قياسيًّا.

وإضافة خبر لما بعده بيانية.

(**قوله: ببسم الله**) أي: بهذا اللفظ، وفي رواية (بسم الله) بباء واحدة، أي: بأي اسم من أسمائه.

فهو أجذم» أي: مقطوع البركة، وفي رواية «**بحمد الله**» رواه أبو داود وغيره، وحسنه ابن الصلاح وغيره.

(**قوله: فهو أجذم**) بالذال المعجمة وهو في اللغة مقطوع الأنف لا مقطوع الأصابع، كما ذكره بعضهم كذا قيل.

والذي في "القاموس" أن الأجذم مقطوع اليد أو الذاهب الأصابع، وأما مقطوع الأنف فيقال له: أجدع لا أجذم.

قال: الجدع قطع الأنف أو الأذن أو اليد أو الشفة. اهـ.

ثم إن الكلام من باب التشبيه البليغ أو استعارة على مذهب السعد في نحو: زيد أسد.

وقوله: أي مقطوع البركة بيان لما آل إليه المعنى.

(**قوله: وحسنه ابن الصلاح**) أي: نقل تحسينه لا أنه حكم بحسنه، فقد ذكر في كتابه المسمى بـ"علوم الحديث" أن من رأى في هذه الأزمان حديثًا صحيح الإسناد في كتاب أو جزء ولم ينص على صحته حافظ معتمد لا يحكم بصحته لضعف أهلية هذا الزمان. اهـ.

قال النووي في مختصره المسمى بـ"التقريب": والأظهر عندي جوازه لمن تمكن وقويت معرفته. اهـ.

قال العراقي: وهو الذي عليه عمل أهل الحديث فقد صحح جماعة من المتأخرين أحاديث لم نجد لمن تقدمهم فيها تصحيحًا، ثم ساق جماعة من المعاصرين له وغيرهم وقع لهم ذلك. اهـ.

(نحمد الله) أي: نثني عليه بصفاته؛ إذ الحمد هو الثناء باللسان على الجميل

وحيث جاز التصحيح جاز التحسين بالطريق الأولى وتمام هذا الكلام في شرح الجلال السيوطي على التقريب فراجعه.

(قوله: إذ الحمد إلخ) علة لمحذوف أي: وإنما عرفته بما ذكر؛ لأن الحمد إلخ.

(قوله: باللسان) ذكره دليل على أن المعرف هو الحمد الحادث؛ لأنه بصدد شرح حمد المصنف وهو حادث، ومن أراد شمول التعريف له وللقديم عبر بالكلام، وما قيل عبر بكونه باللسان عن كونه قولًا نظرًا إلى أن الغالب في القول كونه بجارحة اللسان.

ويرد عليه أن كلمات الله أكثر لقوله تعالى: ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: 27] فلا نسلم تلك الغلبة إلا أن يدعي أن ذلك في القول الحمدي، ولا شك أن الغالب فيه ما ذكر.

وقد يقال: ما المانع من أن يجعل قيد اللسان من قبيل الكناية التي لا يشترط فيها إمكان المعنى الأصلي فتدبر تكلف يأباه مقام التعريف، ثم المراد باللسان آلة النطق المعهودة؛ لأن المعنى المذكور للحمد معنى لغوي، واللغة تنبني على الظاهر.

وقولهم: إن المراد هي أو غيرها فيشمل نطق اليد خرقًا للعادة تعميم لا داعي إليه، فإن أمثال هذه الأمور النادرة لا ينبغي التكلف بصرف الألفاظ عن معانيها لأجل شمولها.

(قوله: على الجميل) أي: لأجل فعل الجميل فعلى بمعنى لام التعليل.

الاختياري على جهة التبجيل والتعظيم سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل.

(وقوله: **الاختياري**) أي: حقيقة كأفعالنا الصادرة عنا وأفعاله تعالى الصادرة عنه أو حكمًا كحمده تعالى على صفاته الذاتية، فإنها لما كانت منشأ أفعال اختيارية نزلت منزلتها؛ لكنه إنما يظهر في صفات التأثير دون غيرها، فالأحسن ما قاله السيالكوتي من أن المراد بالفعل الاختياري المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختارًا فيه أو لا. اهـ.

قال السمرقندي في حواشي المطول: وقد يقال: إن الحمد فيما ذكر مجاز عن المدح كما في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: 79] من قبيل وصف الشيء بوصف صاحبه. اهـ.

واعلم أن اعتبار الاختيار في المحمود عليه هو ما درج عليه كثير من العلماء وصرح به الإمام الرازي حيث قال: لا يحمد إلا الفاعل المختار على ما صدر منه بالاختيار، ونقله عن الأئمة الفاضل الفناري حيث قال: صرحوا بوجوب كون المحمود عليه اختياريًّا وبهذا تعلم ما في قول الشهاب عميرة لم أر تقييد المحمود عليه بالاختيار إلا في كلام السيد، ولولا ذلك لما اشترطه، وما في قول حفيد السعد: الإنصاف أن اعتبار الاختيار في المحمود عليه بحسب حقيقة اللغة غير ظاهر لا دليل عليه.

(**قوله: على جهة التبجيل**) الإضافة بيانية، وهذا القيد ليس من ماهية الحمد؛ بل شرط إما لتحققه أو للاعتداد به، والظرف حال من الثناء على القول بجواز الحال من الخبر، أي: حالة كون ذلك الثناء واقعًا على جهة التبجيل وعلى للاستعلاء المجازي.

(**قوله: سواء تعلق بالفضائل إلخ**) تصريح بمتعلق الحمد، وإلا فالتعريف تصوير لماهية المحدود لا بيان عمومه، فيكون هذا خارجًا عن التعريف وسواء اسم بمعنى

الاستواء مرفوع على الخبرية للفعل المذكور بعده؛ لأنه مجرد عن النسبة والزمان، فحكمه حكم المصدر والهمزة مقدرة؛ لأن أم المتصلة لا تستعمل بدونها وهما جردتا عن الاستفهام لمجرد التسوية، ولهذا صارت الجملة خبرية فكأنه قيل: تعلقه بالفضائل وتعلقه بالفواضل سواء.

وبقي أن أم لأحد المتعدد والتسوية إنما تكون بين المتعدد لا بين أحده، فالصواب الواو.

وأجيب بأن هذا الإعراب يقتضي أن أم بمعنى الواو وإلا لم يصح الإخبار بالاستواء، وفيه أنه لم يسمع كون أم بمعنى الواو.

وأجيب بأنه معنى مجازي وارتكابه أقل من التكلف الذي ارتكبه الرضي من الحذف، وادعاء أن الهمزة التي للتسوية بمعنى أن الشرطية ففيه ارتكاب الحذف والمجاز.

و حاصل إعراب الرضي أن سواء خبر مبتدأ محذوف تقديره الأمران سواء، والجملة جزاء للجملة التي بعدها؛ لتضمنها معنى الشرط، وإفادة همزة الاستفهام معنى أن؛ لاشتراكهما في الدلالة على عدم الجزم.

والتقديران تعلق بالفضائل أو الفواضل فالأمران سيان، والفواضل المزايا المتعدية بمعنى أن النسبة إلى الغير مأخوذة في مفهومها، كالإنعام، و الفضائل المزايا الغير المتعدية كالعلم والقدرة.

وابتدأنا ثانيًا بالحمد؛ لما مر، وجمع بين الابتداءين عملًا بالروايتين السابقتين، وإشارة إلى أنه لا تعارض بينهما؛ إذ الابتداء حقيقي وإضافي، فالحقيقي حصل بالبسملة، والإضافي بالحمدلة.

وقدم البسملة عملًا بالكتاب والإجماع،

(قوله: وابتدأ ثانيًا) أي: في قوله: نحمد الله، وهو عطف على قوله: ابتدأ، وليس مراده خصوص هذا اللفظ؛ بل مراده الصيغة الواقعة في كلامه ثانيًا.

(قوله: لما مر) أي: من العمل بالكتاب العزيز فإنه مبدوء بالبسملة ثم بالحمدلة.

وقوله: وبالخبر السابق أي: على الرواية الثانية.

(قوله: وإشارة إلى أنه لا تعارض) يشترط في التعارض تساوي الروايتين في الصحة أو الحسن ومراتبهما، فلو كانت إحداهما أعلى مرتبة من الأخرى قدمت، وكذلك الحسنة كما بين في فن الحديث، وكون الروايتين بباءين أعني ببسم الله، فإن كانت بباء واحدة فلا تعارض؛ لأن المعنى أي: اسم من أسمائه تعالى.

وكون الابتداء في الروايتين حقيقيًّا، وثبوت أن الرواية بضم الدال في الحمد على الحكاية وجعل الباء صلة يبدأ، فإن جعلت للملابسة أو الاستعانة فلا.

(قوله: بالحمدلة) أراد مجرد هذه المادة وإلا فالحمدلة مصدر حمدل، إذا قال: الحمد لله، ولم يقل ذلك؛ بل قال: نحمد الله.

(قوله: وقدم البسملة) جواب عما يقال لم جعل البدء بالبسملة حقيقيًّا دون الحمدلة.

واختار الجملة الفعلية على الاسمية هنا

(قوله: واختار الجملة الفعلية إلخ) الأولى في توجيه الاختيار أن المحمود عليه وهو التوفيق لما كان متجددًا وقتًا بعد وقت ناسب أن يوقع الحمد عليه بالجملة الفعلية المضارعية؛ لأن المضارع يدل على الاستمرار التجددي فهو أولى بالاعتبار في هذا المقام من الثبات والدوام الذي تفيده الجملة الاسمية؛ لدلالة الاستمرار التجددي، على أن ما يقال بالحمد من أنواع الإنعام وأصناف الأفضال متجدد على الاستمرار، فلا تخلو لمحة عن إنعام جديد.

وأما اختيار صيغة المتكلم مع الغير على صيغة المتكلم وحده فللدلالة على عظم شأن حمده تعالى؛ لما فيه من الإشارة إلى أن هذا الأمر العظيم مما لا يمكن أن يتولاه وحده؛ بل يحتاج فيه إلى معاون وظهير، وعلى هذا فالجملة خبرية لفظًا ومعنى، أو للإشارة إلى أن حمده سبحانه ليس بمجرد اللسان بل به و بالجنان والأركان، فكأنه جعل ما يحمد به من الموارد حامدًا تجوزًا كما يجعل ما يقطع به قاطعًا في نحو: قطعت السكين.

وهذا كما ذكره بعض أهل التصوف في قوله عليه الصلاة والسلام: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ» الحديث، إن صلاة الجماعة هي الصلاة بالظاهر والباطن وصلاة الفذ هي الصلاة بالظاهر فقط، وعليه فالجملة صالحة للخبرية والإنشائية؛ لكن فيه جمع بين الحقيقة والمجاز.

وأما ما وجه به الشارح وقع لغيره أيضًا نحوه فلي فيه وقفة؛ وذلك لأنه جعل علة العدول عن الجملة الاسمية للفعلية قصد إظهار العجز عن الإتيان بمضمون الجملة الاسمية على وجه الثبات والدوام، وفيه أن الجملة الاسمية بحسب استعمال اللغة لا تدل إلا على مجرد الثبوت، وأما الدوام فمن قرائن خارجية كما حققه أرباب المعاني.

ثم أن الجملة الاسمية إما أن تكون خبرية لفظًا ومعنى أو خبرية لفظًا إنشائية معنـى، فإن جعلت خبرية لفظًا ومعنى، فحمد المصنف فهو الحمد الجزئي الذي هـو فـرد مـن أفراد ذلك الحمد الكلي الذي أثبت اختصاصه تعالى به، فإن المخبر بالحمـد حامـد كـما قرروه وبينوه، وإن جعلت إنشائية فليست لإنشاء مضمونها لاستحالة ذلـك؛ إذ حمـده تعالى واستحقاقه له ثابت قبل أن تخلق الحامـدون؛ بـل لإنـشاء الثنـاء بمـضمونها؛ لأن مضمونها هو استحقاقه تعالى للحمد أمر ثابت متقرر في نفسه.

فـإذا قـال القائل: الـحمد لله فـقد اعـترف بـذلك المـضمون وأثبتـه أي: حكـم بثبوته، فحصل إنشاء الثناء بذلك، وأما ثبوته في نفس الأمر فمتقرر حاصـل وجـد حامد أم لم يوجد.

فإن أريد بالإتيان بالمضمون إفادة ذلك التلفظ وهو مستحيل، ومثل هذا بعينه يجـري في الجملة الفعلية بعد النظر إلى إفادتها التجدد بحسب القـرائن، فلـم يـصلح مـا ذكـر وجهًا للعدول عن الاسمية، وإن أريد بالإتيان بالمضمون تحصيله وإيجاده فممنوع؛ لأنه تحصيل للحاصل وهو محال، وهذا أيضًا متحقق في الجملتين.

نعم إن نظر لإفادة الثبات والدوام في الاسمية والتجدد والحـدوث في الفعليـة صـح إرادة الوجه الأول فيها؛ لكنه مشترك كما علمت فلم يصلح علة للعدول.

واستفيد مما ذكرنا أنه لا بُدَّ من التقييد بقوله على وجه الثبات والدوام.

فما قيل: أن قوله: "على وجه" حال من المضمون وهو زيادة بيان، وإلا فلو اقتصر على المضمون لأفاد ذلك؛ إذ مضمونها بحسب العدول، والمقام كون الحمد ثابتًا دائـمًا لـيس على ما ينبغي، فإن هـذا القيـد معتـبر في توجيـه الـشارح ولا دلالـة عليـه لـو حـذف،

وفيما يأتي قصد الإظهار العجز عن الإتيان بمضمونها على وجه الثبات والدوام.

والعجب أنه قال عند قول الشارح: قصد الإظهار إلخ، لا شك أن الإتيان بذلك دائمًا أمر يعجز عنه الإنسان. اهـ.

فلاحظ جعل قيد الدوام قيدًا في العجز فقد تناقض كلامه تأمل.

ثم أن ألفاظ الخطب تفسر بمعانيها اللغوية كما في حواشي الفاضل الزيباري على عصام السمرقندية.

ومعلوم أنه لا دلالة للجملة بحسب المعنى اللغوي على هذا القيد تأمل.

(قوله: وفيما يأتي) أراد به جملي نصلي ونسأله.

قال الشيخ القليوبي: لو أسقطه لكان أولى.

وأجاب المحشي: بأن الجملتين مشاركتان لجملة الحمدلة في علة الاختيار المذكورة وهو وهم، فإن جملة "نصلي" إما أن تكون خبرية لفظًا ومعنى على ما قيل به أو إنشائية معنى، وعلى كل فإثبات مضمونها متحقق بالتلفظ بها، وليس ذلك المضمون مقيدًا بما قيد به مضمون الحمد؛ إذ لا داعي لهذا القيد بل لا دليل عليه؛ لأن المفيد له في جملة الحمد هو العدول ولا عدول هنا.

وأما جملة قوله: "ونسأله إلخ"، فهي خبرية لفظًا إنشائية معنى لا غير ومعناها الطلب، والمقصود من إيرادها تحقق معناها الإنشائي وهو الطلب، وأي عجز في طلب مضمونها، ولا يصح أن يقيد مضمونها أيضًا بما قيد به الحمدلة، فالأولى في توجيه

وأتى بنون العظمة؛ إظهارًا لملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله تعالى له بتأهيله للعلم امتثالًا لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثۡ﴾ [الضحى: 11] أي: نحمده حمدًا بليغًا

الاختيار فيها بمشاكلته جملة الحمد؛ لتناسق الجمل، ويحسن العطف فيما قاله الشيخ القليوبي وجيه.

(**قوله: لملزومها**) أي: قصد الإظهار ملزومها الذي هو التعظيم.

فقوله: من تعظيم إلخ، بيان للملزوم فتكون العظمة لازمة، والتعظيم ملزومها، ولا شك أن تعظيم الله للعبد بتأهله للعلم من أجل النعم، فيكون التعظيم من أفراد النعم.

وللقليوبي هنا كلام أغنانا عن ذكره تكلم الجماعة معه فيه، ثم لا يخفى أن مقام الثناء ينبو عن هذا التوجيه، فإن المناسب له التلبس بالذلة والخضوع، ومقام التوجه إلى الحق يضمحل فيه الإنسان ويتلاشى، فيذهل عن نفسه فضلًا عن صفاته القائمة به كما يشير لذلك قول العارف ابن الفارض:

فإن حدثوا عنها فكلي مسامع   وكلي إذا حدثتها ألسن تتلوا

فالأولى في التوجيه ما قدمناه.

وإن أجيب بأن إظهار التعظيم لغرض الامتثال والتحدث بالنعمة لا ينافي في التلبس بالذلة والخضوع ظاهرًا وباطنًا؛ بل المنافي لذلك التعاظم؛ لكنه ليس بشيء كما لا يخفى.

(**قوله: أي نحمده حمدًا بليغًا**) أي: بالغًا غاية الكمال حيث صدر عن كمال الحضور القلبي بحسب حسن الظن بحال المصنف مع ما أفادته الجملة الفعلية من التجدد والحدوث، وأعاد الفعل؛ ليبين ربطه بما يتعلق به لطول الفصل.

(على توفيقه) لنا أي: خلقه قدرة الطاعة فينا عكس الخذلان، فإنه خلق قدرة المعصية وإنما حمد الله على التوفيق، أي: في مقابلته لا مطلقًا؛ لأن الأول واجب والثاني مندوب.

(قوله: توفيقه لنا) أي: معاشر المؤمنين، وحينئذ يراد بالقدرة العرض المقارن للفعل، وليس ذلك موجودًا في الكافر أيضًا.

وقول الشيخ القليوبي: "لو أسقط لفظ القدرة لكان صوابًا" ممنوع؛ بل الصواب ذكره؛ لأنه بصدد تعريف التوفيق والدلالة الإلتزامية مهجورة فيه.

(قوله: واجب) أي: اعتقاد كون النعمة من الله تعالى واجب، وقول بعض معنى كونه واجبًا أنه يثاب عليه ثواب الواجب؛ لأنه واجب في نفسه محمول على الحمد اللساني.

(قوله: مندوب) أي: يثاب عليه ثواب المندوب، فقد ظهر أن الحمد المقيد أفضل من المطلق، ولأنه أكثر ما ورد في القرآن العظيم وخطب النبي ﷺ وخطب أصحابه.

وقيل: المطلق أفضل لصدقه على جميع المحامد كلها معلومها وغير معلومها.

فإن قلت: ما معنى كون الحمد مطلقًا ومقيدًا، فإن المحمود عليه لا بُدَّ من تحققه؛ إذ هو ركن من أركان الحمد، وإلا انتفى الحمد بانتفائه، وحينئذ لا فرق بين المطلق والمقيد؛ لتحقق المحمود عليه فيها.

قلت: المراد بالحمد المطلق ما لا يلاحظ معه خصوصية صفة في المحمود عليه حتى الجميع؛ بل يكون الحمد في مقابلة النعم هكذا إجمالًا، والحمد المقيد بخلافه نظير ما قيل في الاستحقاق الذاتي والوصفي، فتأمل.

(ونسأله طريقة هادية) أي: دالـة لنـا عـلى الطريـق المـستقيم، وفي نـسخة "ونسأله هداية طريقه".

(ونصلي على محمد) من الصلاة عليه المأمور بها في خبر «أمرنا الله أن نـصلي عليك فكيف نصلي عليك؟ فقال: قولوا اللهم صل على محمد...» إلى آخـره، وهي من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الآدميين تضرع ودعاء.

(و) على (عترته) بالمثناة فوق، أي: أهل بيته لخبر ورد به.

(قوله: على الطريق) بيان لمتعلقها لا تفسير لطريق في كلام المصنف كما هو ظاهر ذكره ق ل[1]، وحينئذ فالطريق التي في المتن غير التي في الـشرح؛ لتغـاير الـدال والمـدلول، فيراد بالأولى معرفة الأدلة وبالثانية المسائل المداولة لهـا الموصـلة للأعـمال الـصالحة، أو يراد بالأولى الأعمال الصالحة، وبالثانية الطريق الموصل للجنة.

قال ق ل: إلا أن يكون أشار إلى أن كلام المصنف مقلوب، وأن المعنى فيـه مـا هـو في النسخة الثانية.

(قوله: من الصلاة عليه) أي: نصلي مأخوذ مـن الـصلاة، وقيـد بـالظرف؛ لإخـراج الصلاة بمعنى الأقوال والأفعال، ولإخراج الصلاة بمعنى الرحمة.

(قوله: أي: أهل بيته) هم علي وفاطمة والحسن والحسين.

وفي كلام ق ل أن المراد ما يشمل الزوجات، وقدَّم هذا المعنى دون غيره للنص عليـه بالخبر الوارد فيه.

---

(1) "ق ل" المقصود بها القليوبي.

وقيل: أزواجه وذريته، وقيل: أهله وعشيرته الأدنين، وقيل: نسله ورهطه الأدنين، وعليه اقتصر الجوهري.

(أجمعين) تأكيد.

(أما بعد) يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى آخر،

(**قوله: وقيل: أزواجه وذريته**) خرج منهم علي، وزاد غير الحسن والحسين من بقية الذرية.

(**قوله: وقيل: أهله وعشيرته**) فيه إدخال علي وزيادة من ليس من ذريته من قومه.

(**وقوله: وقيل: نسله ورهطه**) قريب مما قبله.

والعترة والرهط بمعنى: القوم والقبيلة.

وقيد بالأدنين؛ لإخراج الأباعد، وأصله الأدنوين جمع أدنى، أفعل تفضيل من دنا يدنو بمعنى قرب، تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت ألفًا، ثم حذفت؛ لالتقاء الساكنين، ويصح فيما بعد، قيل في المواضع الثلاثة الجر على الحكاية.

فقوله: الأدنين بالجر صفة، ويصح رفعه على أنه خبر مبتدأ محذوف، وعليه فالأدنين منصوب بفعل محذوف.

(**قوله: أما بعد**) أما حرف شرط وتفصيل؛ لكن التفصيل ليس لازمًا لها في جميع استعمالاتها؛ لأنه يحوج إلى تكلف في بعضها، فهي هنا لمجرد التأكيد وهو تحقق وجود ما بعد الفاء لا محالة؛ لأنه علق على محقق الوقوع، فيكون محقق الوقوع سواء جعل بعد من متعلقات الشرط أو الجزاء، فما وقع في المحشي مما يفهم أن إفادتها التأكيد إذا جعلت من متعلقات الجزاء وهم.

وكان النبي ﷺ يأتي بها في خطبة، والتقدير مهما يكن من شيء بعد البسملة وما بعدها.

(فهذه) المؤلفة الحاضرة ذهنًا إن ألفت بعد الخطبة،

نعم جعلها من متعلقات الجزاء أقوى من جعلها من متعلقات الشرط؛ لأن المعلق عليه على الأول مطلق، وعلى الثاني مقيد، والمعلق على المطلق أقوى في التحقق من المعلق على المقيد.

(**قوله: وكان النبي ﷺ يأتي بها**) فيكون الإتيان بها سنة.

(**قوله: والتقدير مهما يكن إلخ**) أي: الأصل المعدول عنه ذلك، فحذفت مهما ويكن ونابت عنهما أما، فلزمها ما لزمها من لصوق الاسمية، والفاء إقامة للازم مقام الملزوم وإبقاء لأثره في الجملة.

(**قوله: بعد البسملة وما بعدها**) يشير إلى أن بعد من متعلقات الشرط ورجح جعلها من متعلقات الجزاء بما سبق.

(**قوله: الحاضرة ذهنًا**) أي: الألفاظ الذهنية، فاسم الإشارة مجاز؛ لأن وضعها لأن يشار بها إلى مشاهد محسوس، وهنا استعملت في المعقول، وإنما جعلنا المشار إليه الألفاظ الذهنية لحمل قوله: "رسالة" عليه؛ لأن المراد بها الألفاظ، فإن جعل المشار إليه المعاني احتيج لتقدير مضاف في أحدهما، أي دال هذه رسالة أو هذه مدلول رسالة.

وخارجًا -أيضًا- إن ألفت قبلها.

وقوله: "ذهنًا" أي: فقط بدليل المقابل ثم لا يذهب عليك أنه لا يلزم من حضور الأشياء ذهنًا وجودها فيه حتى يلزم الاعتراف بالوجود الذهني، وقد نفاه المتكلمون وأثبته الحكماء.

وأمثال هذه العبارات الطافحة من كتب المتكلمين وغيرهم من أهل السنة الموهمة لكون الأشياء لها وجود في الذهن؛ بل وجد منهم التصريح بذلك كقولهم للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان لا تحمل الاعتراف بالوجود الذهني حتى يلزم موافقتهم الفلاسفة.

ويتناقض كلامهم بل معنى كلامهم أن الذهن يلاحظ الشيء ويلتفت إليه، فيقال: إن الشيء قام بالذهن أو وجد فيه تسمحًا وملاحظة الذهن للأشياء لا يستلزم قيامها به على النحو الذي قال به الحكماء.

ولذلك قال العلامة مير زاهد في حواشيه على حاشية الدواني على التهذيب: إن الحضور في الذهن عبارة عن ملاحظة الذهن والحصول مما لا يخفى. اهـ.

ولنا كلام في هذه المسألة مبسوط في حواشي مقولات السيد البليدي.

(قوله: وخارجًا أيضًا) أي: كما أنها موجودة ذهنًا وعليه فاسم الإشارة حقيقة، وهذا التفصيل وإن اشتهر خلاف التحقيق، والتحقيق أن المشار إليه ما في الذهن مطلقًا تقدمت الديباجة أو تأخرت.

قال الدواني في حاشية التهذيب: هذا إشارة إلى المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف أو بعده؛ إذ لا حضور للألفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج.

ثم بين ذلك إلى أن قال في أثناء بيانه: أن الحاضر من النقوش لا يكون إلا شخصًا واحدًا، ومن البين أنه ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسمية ذلك الشخص بذلك الاسم؛ بل الغرض وصف نوعه وتسميته، وهو النقش الكتابي الدال على تلك الألفاظ المخصوصة الموضوعة بإزاء المعاني المخصوصة أعم من أن يكون ذلك الشخص أو غيره مما يشاركه في هذا المفهوم، ولا شك أنه لا حصول لهذا الكلي في الخارج، فالإشارة إلى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات، ومن هنا علمت أن أسماء الكتب من أعلام الأجناس عند التحقيق فتفطن. اهـ.

وقوله: "ومن هنا علمت إلخ" أي: ومن كون الغرض وصف نوعه إلخ.

واعترضه في الحواشي الفتحية بأنه إنما يدل على أن أسماء الكتب ليست من الأعلام الشخصية، وأما على أنها من أعلام الأجناس فلا؛ لجواز أن يكون من أسماء الأجناس.

ويؤيده إدخال اللام على كثير منها كـ"الكافية" و"الشافية" و"الرسالة "الشمسية" وغيرها مع أن العلمية الجنسية لا تكون إلا تقديرية اضطرارية على ما قالوا اللهم إلا أن يقال: المشهور أنها أعلام فلما بطل كونها إعلامًا شخصية ثبت كونها إعلامًا جنسية، فتأمل. اهـ.

ولعل وجه التأمل أن إدخال اللام على أكثرها يكذب المشهور.

(رسالة) لطيفة (في) علم (المنطق) وهو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر،

(قوله: رسالة) هي في الأصل من الرَسْل -بفتح الراء وسكون السين- وهو الانبعاث على تؤده، يقال: ناقة رسل، أي: سهلة السير.

ففيه إشارة إلى سهولة هذا المؤلف كما فيه إشارة إلى قلته؛ لأن الرسالة في عُرف أرباب التدوين اسم لأوراق قليلة تحتوي على مسائل من العلم، فالوصف بقوله: لطيفة بمعنى حسنة الوضع بديعته.

(قوله: وهو آلة قانونية) رسم للمنطق؛ لأنه تعريف بالغاية، فإن أريد التحديد قيل: هو علم يعرف به الفكر الصحيح من الفاسد.

وقد ذكر الشارح هنا مقدمة العلم: وهي تعريف العلم والتصديق بفائدته وبموضوعيته موضوعه، فالشروع في العلم يتوقف على هذه المذكورات، ووجه توقف الشروع عليه فيها مذكور في المبسوطات.

قال الطوسي في شرح "الإشارات": والتنازع فيه -أي: في المنطق- هل هو علم أو لا ليس مما يقع بين المحصلين؛ لأنه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي التحصيل لشيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظر أو يعين على ذلك، فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة في كونه علمًا ما، وإن لم يكن داخلًا تحت العلم بالمقولات الأولى التي تتعلق بأعيان الموجودات هو أيضًا علم آخر خاص مباين للأول.

فالقول بأنه آلة للعلوم فلا يكون علمًا من جملتها ليس بشيء؛ لأنه ليس بآلة لجميعها حتى الأوليان؛ بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيره كالنحو للغة والهندسية للهيئة. اهـ.

وموضوعه

فقول الشارح: (آلة إلخ) يفيد أنه ليس علمًا مستقلًّا، تدبر.

(قوله: وموضوعه) موضوع كل علم ما يبحث في ذلك عن عوارضه الذاتية، كبدن الإنسان لعلم الطب فإنه باحث عن أحواله من جهة ما يصح ويزول عن الصحة.

وكأفعال المكلفين لعلم الفقه فإنه ناظر فيها من حيث أنها تحل وتحرم وتصح وتفسد، والعرض الذاتي هو الذي يلحق الشيء لما هو هو -أي: لذاته- كلحوق إدراك الأمور الغريبة للإنسان بالقوة، أو يلحقه بواسطة جزئه سواء كان أعم، كلحوقه التحيز لكونه جسمًا أو مساويًا، كلحوق التكلم لكونه ناطقًا أو يلحقه بواسطة أمر خارج مساو، كلحوقه التعجب لإدراكه الأمور المستغربة.

وأما ما يلحق الشيء بواسطة أمر أخص كلحوق الضحك للحيوان؛ لكونه إنسانًا أو بواسطة أمر أعم خارج كلحوق الحركة للأبيض؛ لأنه جسم فلا يسمى عرضًا ذاتيًا؛ بل غريبًا فهو خمسة أقسام للعرض حصره المتأخرون فيها، وبينوا الحصر بأن العرض إما أن يعرض للشيء أو لا وبالذات أو بواسطة، والوسط إما داخل فيه أو خارج، والخارج إما أعم منه أو أخص أو مساو.

وزاد بعض الفضلاء قسمًا سادسًا ورأى عده من الأعراض الغريبة أولى، وهو أن يكون بواسطة أمر مباين، كالحرارة للجسم المسخن بالنار أو بشعاع الشمس، والصواب ما ذكره كذا في شرح "المطالع".

المعلومات التصورية والتصديقية، وفائدته الاحتراز عن الخطأ في الفكر.

قال الدواني: ومعنى البحث في العلم عن أحوال الموضوع وعوارضه: هو أن يجعل نوعه موضوع المسألة، ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم: "كل جسم" فله حيز طبيعي، أو بأن يجعل نوعه موضوع المسألة، ويثبت له ما هو عرض ذاتي كالحيوان في قولهم: "كل حيوان" فله قوة اللمس، أو يثبت له ما يعرضه لأمر أعم منه بشرط أن لا تتجاوز في العموم عن موضوع العلم كما صرح به ناقد المحصل، كقول الفقهاء: كل مسكر حرام.

أو يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المسألة، ويثبت العرض الذاتي له أو ما يلحقه لأمر أعم بالشرط المذكور كقولهم: كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بُدَّ وأن يسكن بينهما، فقولهم: ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية مجمل مفصله ما ذكرناه. اهـ.

واستفيد منه أن موضوع المسألة إما موضوع العلم أو أنواعه أو أعراضه الذاتية أو نوع أعراضه لذاتية.

(**قوله: المعلومات التصورية إلخ**) إن أريد بالمعلومات التصورية والمعلومات التصديقية مفهومها أي: أمر متصور أو مصدق به يلزم أن لا يكون المنطق باحثًا عن الأعراض الذاتية لها؛ لأن محمولات مسائله لا تلحقها من حيث هما هما بل لأمر أخص، واللاحق بواسطة أمر أخص، كالضحك اللاحق للحيوان بواسطة أنه إنسان من الأعراض الغريبة مع أن محمولات العلوم أعراض ذاتية لموضوعاتها على ما سبق تفصيله.

ووجه اللزوم المذكور أن انقسام الكلي إلى الجنس والفصل -مثلًا- لا يعرض للمعلوم التصوري إلا من حيث أنه ذاتي، فعروضه له بواسطة أمر أخص، وهو كونه ذاتيًّا؛ إذ المقسم الذي هو مفهوم الكلي المتصور أعم من أن يكون ذاتيًّا كالحيوان والناطق أو غير ذاتي كالضاحك والكاتب ونحوهما.

والإيصال إلى الحقيقة المعرفة لا يلحق المعلوم التصوري إلا بواسطة أنه حد، فإذا حملنا الإيصال عليه وقلنا: هذا المعلوم موصل، فهذا المحمول عرض غريب لحقه بواسطة أمر أخص؛ إذ المتصور أعم من أن يكون حدًّا أو رسمًا مفردًا أو مركبًا.

وكذا الانعكاس إلى السالبة الضرورية في قولنا -مثلًا-: السالبة الضرورية تنعكس سالبة ضرورية لا يعرض المعلوم التصديقي إلا لأنه سالبة ضرورية وهو أمر أخص؛ إذ المعلوم التصديقي أعم من أن يكون موجبة أو سالبة ضرورية أو غيرها، وإن أريد ما صدقت هي عليه يلزم أن تكون جميع الحدود والحجج المستعملة في العلوم موضوع المنطق، وظاهر أنه لا يبحث عن أحوالها في تلك العلوم، فلا يقال مثلًا في العلم الذي أوردت هي فيه أن هذا موصل أو كذا.

وأجيب بأن المراد ما صدقت هي عليه؛ لكن من حيث أنها توصل إلى تصور ما أو تصديق ما لا تصور وتصديق مخصوص والحدود والحجج المستعملة في العلوم لا دخل لخصوصياتها في الإيصال إلى مطلق التصور والتصديق؛ بل إنما توصل إليه من حيث أنها حد وحجة، وهي بهذه الحيثية موضوع المنطق فيبحث عن أحوالها.

وذهب أهل التحقيق على أن موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث أنها ما هي في أنفسها ولا من حيث أنها موجودة في الذهن، فإن ذلك وظيفة فلسفية؛ بل من حيث أنها توصل إلى المجهول أو يكون لها نفع في ذلك الإيصال.

أما تصور المعقولات الثانية فهو أن الموجود على نوعين في الخارج وفي الذهن، فكما أن الأشياء إذا كانت موجودة في الخارج يعرض لها في الوجود الخارجي عوارض مثل: السواد والبياض والحركة والسكون، كذلك إذا تمثلت في العقل عرضت لها من حيث أنها متمثلة في العقل عوارض لا يحاذي بها أمر في الخارج كالكلية والجزئية فهي المسماة بالمعقولات الثانية؛ لأنها في المرتبة من التعقل.

وأما التصديق بموضوعيتها فلأن المنطق يبحث عن أحوال الذاتي والعرضي والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والحد والرسم والحملية والشرطية والقياس والاستقراء والتمثيل من الجهة المذكورة، ولا شك أنها معقولات ثانية فهي إذا موضوع المنطق.

قال مير زاهد في حاشيته على حاشية الدواني على "التهذيب": ومما ينبغي أن يعلم أن المعقول الثاني وهو ما يكون الذهن فقط ظرفًا لعروضه على قسمين: الأول: أن لا يكون الوجود الذهني شرطًا للعروض كالوجود والشينية ونحوهما.

والثاني: أن يكون شرطًا له كالكلية والجزئية ونظائرهما.

وموضوع المنطق هو القسم الثاني.

أوردنا فيها ما يجب اصطلاحًا (استحضاره لمن يبتدئ في شيء من العلوم)

(قوله: **أوردنا فيها**) أي: ذكرنا، والظرفية من ظرفية المدلول في الدال، أو المفصل في المجمل، أو الجزئي في الكلي بناء على جعل الديباجة جزءًا من الرسالة.

(قوله: **ما يجب اصطلاحًا**) قيد الشارح الوجوب بالاصطلاح؛ لقول المصنف: لمن يبتدئ، وحينئذ فالمراد بالوجوب الاستحسان.

وأما تعلم المنطق للاقتدار على حل شبه أهل الأهواء وتقرر الأدلة وتفصيلها فواجب على سبيل فرض الكفاية.

والخلاف في جواز تعلمه محمول على المختلط بقواعد الفلاسفة ككتب ابن سينا وغيره من المتقدمين، أما ما خلا عنها كـ"الشمسية" و"المطالع" وغيرهما فليس من محل الخلاف.

قال في الحاشية: فإن قلت: يفهم من هذا الكلام أن الشروع في كل واحد من العلوم يتوقف على معرفة هذه الاصطلاحات، وهو ظاهر الفساد.

قلنا: هذا من باب الترغيب. اهـ.

وأقول: الحامل له على ذلك جعل أل في العلوم استغراقية كما يفيده قوله: "كل واحد من العلوم" وليس كذلك؛ بل هي عهدية، والمعهود العلوم الحكمية؛ لأن الحكماء جعلوا هذا العلم مقدمة وآلة لها كما صرح بذلك، ويؤيده أن كل كتاب مؤلف في الحكمة يصدر بقسم المنطق حتى هذه الرسالة كما ذكرنا ذلك سابقًا.

فقد قال الغزالي: من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه،

(**قوله: قال الغزالي**) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الملقب حجة الإسلام زين الدين الطوسي، الفقيه الشافعي، لم يكن للطائفة الشافعية مثله في عصره، اشتغل في بدء أمره بطوس على أحمد الراكداني، ثم قدم نيسابور، واختلف إلى دروس إمام الحرمين، وجد في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة وصار من الأعيان المشار إليهم في زمن أستاذه، وصنف في ذلك الوقت، وكان أستاذه يتمدح به، ولم يزل ملازمًا له إلى أن توفى.

فخرج من نيسابور إلى العسكر، ولقى الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه وبالغ في الإقبال عليه، وكان بحضرة الوزير جماعة من الأفاضل، فجرى بينهم الجدال والمناظرة في عدة مجالس، وظهر عليهم واشتهر اسمه وسارت بذكره الركبان، ثم فوض إليه الوزير تدريس المدرسة النظامية بمدينة بغداد، فجاءها وباشر إلقاء الدروس بها، وأعجب به أهل العراق وارتفعت عندهم منزلته.

ثم ترك جميع ما كان عليه وسلك طريق الزهد وقصد الحج، فلما رجع توجه إلى الشام فأقام بمدينة دمشق مدة يذكر الدروس في زاوية الجامع الغربية منه، وانتقل منها إلى بيت المقدس، واجتهد في العبادة وزيارة المشاهد والمواضع المعظمة، ثم قصد مصر فأقام بالإسكندرية مدة، ويقال: أنه قصد منها الركوب في البحر المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش، فبينما هو كذلك إذ سمع نعي يوسف فصرف عزمه عن تلك الناحية، ثم عاد إلى وطنه بطوس واشتغل بنفسه.

وصنف الكتب النفيسة في عدة فنون منها: البسيط، والوسيط، والوجيز، والخلاصة في الفقه، ومنها إحياء علوم الدين، وله في أصول الفقه المستصفى، والمتحول، والمنتحل في علم الجدل، وتهافت الفلاسفة، ومحل النظر، ومعيار العلم، والمقاصد، والمضنون به على غير أهله، والمقصد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى، ومشكاة الأنوار، والمنقذ من الضلالة.

وكتبه كثيرة وكلها نافعة، ثم ألزم بالعود إلى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية، فأجاب إلى ذلك بعد تكرار المعاودة، ثم ترك ذلك وعاد إلى بيته في وطنه، واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره، ووزع أوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن، ومجالسة أهل القلوب والجلوس للتدريس إلى أن انتقل إلى ربه.

ويروي له شعر فمن ذلك ما نسبه إليه الحافظ أبو سعيد السمعاني في الزيل وهو قوله:

حلت عقارب صدغه في خده ... قمر نجل به عن التشبيه
ولقد عهدناه يحل ببرجها ... ومن العجائب كيف حلت فيه

ونسب إليه العماد الأصفهاني في كتاب الخريدة هذين البيتين:

هبني صبوت كما ترون بزعمكم ... وحظيت منه بلثم خد أزهر
إني اعتزلت فلو تلوموا أنه ... أضحى يقابلني بخد أشعر

وكانت ولادته سنة خمسين وأربعمائة، وتوفي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة بطوس، ورثاء الشعراء بمراثي كثيرة منها قول الأبيوردي:

مضي وأعظم مفقود فجعت به ... من لا نظير له في الناس يخلفه

وسماه معيار العلوم.

وطُوْس -بضم الطاء المهملة وسكون الواو وبالسين المهملة- ناحية بخراسان.

والغَزالي -بفتح الغين المعجمة وتشديد الزاي وبعد الألف لام- هذه النسبة إلى الغزالي على عادة أهل خوارزم وجرجان، فإنهم ينسبون إلى القصار القصاري وإلى العطار العطاري.

وقيل: إن الزاي مخففة نسبة إلى غزالة، وهي قرية من قرى طوس، وهو خلاف المشهور، ولكن هذا قاله السمعاني في كتاب "الأنساب"، هكذا ذكر ابن خلكان -وهو ثقة في التاريخ- فلينظر هذا مع ما قيل: الغزالي -بالتشديد- نسبة إلى غزالة هذا هو المشهور، والحق أنه بالتخفيف نسبة إلى الغزل، وذلك أن ابن المقري رآه في البرية بمرقعة وعكاز وقد ترك الإفتاء والتدريس فسأله عن سبب ذلك فقال:

تركت هوى ليلى وسعدي بمعزلي ... وعدت إلى مصحوب أول منزل

وناديت بالأشواق مهلًا فهذه ... منازل من تهوى رويدك فانزل

غزلت لهم غزلًا رقيقًا فلم أجد ... لغزلي نساجًا فكسرت مغزلي

ومن وقف على التاريخ يعلم أن ابن المقري متأخر في الزمن عن الغزالي ولم يكن في عصره، فإن ابن المقري صاحب الروض مات عام سبع وثلاثين وثمانمائة كما نقله السيوطي في رسالته المسماة بـ"القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق".

(قوله: معيار العلوم) أي: ميزانها التي تعرف بها الأفكار الصحيحة من الفاسدة لعرضها على قواعده، فما وافقها فصحيح وإلا ففاسد.

وحصر المصنف المقصود

فهذا قول نظير قول الخزرجي:

وللشعر ميزان تسمى عروضه بها النقض والرجحان يدريها الفتى

(قوله: وحصر المصنف المقصود إلخ) قال في الحواشي الفتحية: المشهور أن الحصر ينحصر في قسمين: عقلي، واستقرائي؛ لأنه إن كان بحيث يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنه فهو وعقلي، وإلا فهو استقرائي.

ومنهم من قسم الثاني إلى ما يجزم العقل بالدليل أو التنبيه وإلى ما سواه، ويسمى الأول قطعيًا، والثاني استقرائيًا، والظاهر أن حصر الحصر في الاثنين أو الثلاثة عقلي. اهـ.

وتقسيم أرباب الحواشي هنا الحصر إلى: جعلي، وعقلي، واستقرائي، قد يقدح في جعل الحصر عقليًا مع الاعتراض عليهم بإسقاط الحصر القطعي.

وقد يجاب بأن الحصر الجعلي يرجع للاستقرائي كرجوع القطعي للعقلي، ومن ثم جعل بعض الفضلاء أمثال هذا الحصر، وهو قول المؤلفين: "ينحصر الكتاب في كذا وكذا" حصرًا جعليًا واستقرائيًا باعتبارين، قائلًا: إذا قال المصنف ينحصر كتابي في أربعة أبواب -مثلًا- فهذا الحصر بالنسبة إلى المصنف جعلي، وبالنسبة إلى السامع استقرائي؛ إذ السامع لا يحصل له الجزم بالانحصار بمجرد سماع قول المصنف: "ينحصر"؛ بل باستقراء أجزاء الكتاب حتى إذا حصل له الجزم بمجرد قوله: "ينحصر" فالظاهر أنه جعلي بالنسبة إليه أيضًا. اهـ.

من رسالته في خمسة أبحاث: بحث الألفاظ، وبحث الكليات الخمس،

وأما تفسير أرباب الحواشي الحصر الاستقرائي بأنه تتبع أفراد الشيء إلخ، فليس تفسيرًا للحصر؛ بل تفسير للاستقراء، وأما الحصر فإنه الحكم بعدم خروج المقسم عن الأقسام، وتمام الكلام في حواشيا على "الولدية".

(**قوله: المقصود من رسالته**) لا يلزم من كونه مقصودًا من الرسالة أن يكون مقصودًا من العلم، فإن مباحث الألفاظ ليست من مقاصد علم المنطق كما سيأتي بيانه.

وقد جعلت هنا مقصودة من الرسالة؛ لأن المراد بالمقصود من الرسالة ما عدا الديباجة، وبالمقصود من العلم مسائله كما قيل: إن حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم، فخرجت المبادئ فإنها ليست مقصودة بالذات بل مما يتوقف عليه المقصود ومباحث الألفاظ ملحقة بالمبادئ.

(**قوله: في خمسة أبحاث**) البحث في اللغة: الفحص والتفتيش، وفي الاصطلاح يطلق على ثلاث معانٍ:

الأول: حمل الشيء على الشيء وإثباته له سواء كان بديهيًا أو نظريًا.

والثاني: إثبات النسبة الإيجابية والسلبية بطريق الاستدلال، وبينهما عموم وخصوص من وجه لتحققهما في إثبات النسبة الإيجابية بالاستدلال، وتحقق الأول بدون الثاني في البديهي، وتحقق الثاني بدون الأول في إثبات النسبة السلبية بالاستدلال.

والثالث: المناظرة والمباحثة، قاله شاه حسين في حواشي الحاشية الألوغية.

وبحث التصورات، وبحث القضايا، وبحث القياس.

(مستعينًا بالله تعالى) أي: طالبًا منه المعونة على إكمالها.

(إنه مفيض الخير والجود) أي: العطاء على عباده.

هذا (إيساغوجي) هو لفظ يوناني معناه:

والمراد هنا المعنى الثاني؛ لأن المراد بالأبحاث المسائل ولا تكون إلا نظرية، فإن البديهيات ليست من مسائل العلوم كما نبهوا عليه، وإرادة المسائل من الأبحاث مجاز من إطلاق اسم الحال وإرادة المحل؛ لأن المسائل -أعني: القضايا- محل لذلك الإثبات ليكون متعلقه -وهو الثبوت- بعض أجزائها.

وأما المعنى الثالث فهو الجاري على ألسنة النظار في نحو قولهم: "وفيه بحث" والذي تحرر بعد المباحثة كذا، ونحو ذلك.

(**قوله: وبحث التصورات**) الأولى أن يقول: "وبحث المعرفات" إلا أن يقال: إنه أرادها منها بدليل أن العام إذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا ذلك الخاص.

(**قوله: مستعينًا بالله**) أي: طالبًا منه المعونة والأقدار في جميع أموري، كما يؤخذ من حذف المعمول.

(**قوله: إنه مفيض الخير والجود**) مفيض اسم فاعل من أفاض، أي: أعطى بكثرة.

والجود: إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي.

وعطفه على الخير من الخاص على العام؛ لأن الخير يعم الجود وغيره كدفع المضار.

الكليات الخمس: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام.

(**قوله: الكليات الخمس**) و جه انحصار الكلي فيها أن الكلي إما أن يكون تمام الماهية أو جزءها أو خارجًا عنها، فإن كان الأول فهو النوع، وإن كان الثاني فإن كان يصدق عليها وعلى غيرها فهو الجنس، وإلا فهو الفصل إن كان خارجًا عنها، فإن كان يقع في جواب أي شيء؟ فهو الخاصة، أو لا يقال في الجواب أصلًا فهو العرض العام.

(**قوله: الجنس**) قدَّمه على النوع؛ لأنه جزء منه، والنوع كل له، والجزء مقدم على الكل طبعًا، فقدم وضعًا.

وقدَّمه -أعني: الجنس- على الفصل؛ لأنه يقال في جواب ما هو؟ بخلاف الفصل.

وقدَّمه على الخاصة؛ لأنه جزء الماهية وهي خارجة، وعلى العرض العام؛ لأنه يقال في جواب والعرض العام لا يقال في الجواب أصلًا.

وكان مقتضى دليل تقديم الجنس على النوع أن يقدم الفصل عليه؛ لأنه جزؤه، والنوع كل له، والجزء مقدم على الكل؛ لكن يقال: لما كان النوع يقال في جواب ما هو؟ والفصل يقال في جواب أي شيء هو؟ قُدِّم عليه؛ لأن المقول في جواب ما هو؟ أولى بالتقديم منه.

وقدَّمه -أعني: الفصل- على الخاصة والعرض العام؛ لأنه ذاتي وهما عرضيان، وقدم الخاصة على العرض العام؛ لأنها تقال في جواب أي شيء هو؟ بخلافه، فإنه لا يقال في الجواب أصلًا، كذا في الحاشية.

ولا يخفاك ما فيه من التكرار مع أن ما علل به تقديم الجنس على النوع إنما يحسن أن لو كان المقام مقام بيان للكليات، والمقام هنا لمجرد العدد فلا يحسن التعليل المذكور.

وقيل: معناه المدخل، أي: مكان الدخول في المنطق.

سمي ذلك به باسم الحكيم الذي استخرجه ودونه، وقيل: باسم متعلم كان يخاطبه معلمه في كل مسألة بقوله يا إيساغوجي الحال كذا وكذا.

وفي نسخ هذا الكتاب اختلاف كثير.

ولما كانت معرفة الكليات الخمس تتوقف على معرفة

ودعوى أولوية ما يقال في جواب ما هو؟ على ما يقال في جواب أي شيء هو؟ خالية عن البيان مع أنه لم يتعرض لوجه تقديم النوع على غيره، فالأولى أن يقال: الجنس لعمومه على النوع، ولأن النوع تحته باعتبار سلسلة الكليات، وذكر النوع بعده لكونه تحته في الرتبة، وذكر الفصل عقب النوع؛ لأنه جزؤه الخاص به.

وقدم الخاصة على العرض العام؛ لاختصاصها بالنوع فهي أقرب إليه منه، فلم يبق إلا تأخير العرض العام، ثم أن هذه مجرد توجيهات خالية عن الجدوى، فالاشتغال بها ليس من دأب المحصلين.

(قوله: **ولما كانت إلخ**) تمهيد لوجه ذكر مباحث الألفاظ في كتب المنطق، وبيان أنها ليست من مقاصده؛ بل من مبادئه؛ لخروجها عن موضوعه.

والتوقف هنا توقف شروع، أي أن الشروع في مسائل علم المنطق يتوقف على معرفة هذه المباحث اللفظية؛ لأنها وسائل له ومبادئ.

الدلالات الثلاث المطابقة، والتضمن، والالتزام.

قال في شرح "المطالع": البحث الكلي عن الألفاظ غير مختص بلغة دون لغة من مقدمات الشروع في المنطق، وإلا فالمنطق من حيث أنه منطقي لا شغل له بها. اهـ.

ثم لا يخفى قصور عبارة الشارح؛ لأن المتوقف هو التصورات والتصديقات لما أن الكل من قبيل المعاني لا خصوص الكليات الخمس.

قال السيد في حواشي شرح "الشمسية": المنطقي إذا أراد أن يعلم غيره مجهولًا تصوريًّا أو تصديقيًّا بالقول الشارح أو بالحجة فلا بُدَّ له هناك من الألفاظ فيمكنه ذلك، وأما إذا أراد أن يحصل هو لنفسه أحد المجهولين بأحد الطريقين فليس هناك الألفاظ أمرًا ضروريًّا؛ إذ يمكنه تعقل المعاني مجردة عن الألفاظ لكنه عسر جدًّا، وذلك لأن النفس قد تعودت ملاحظة المعاني من الألفاظ بحيث إذا أرادت أن تتعقل المعاني وتلاحظها تتخيل الألفاظ وتنتقل منها إلى معانيها، ولو أرادت أن تتعقل المعاني صرفة صعب عليها ذلك صعوبة يشهد بها الرجوع إلى الوجدان.

(**قوله: الدلالات الثلاث**) حصر الدلالة الوضعية في الثلاثة عقلي كما حققه الدواني، وأورد عليه أنه إنما يكون عقليًّا إذا لم تقيد مفهوماتها بقيد الحيثية كما وقع في عبارة المتقدمين، وأما إذا قيدت به؛ لئلا ينتقض تعريف كل منها بالآخرين كما وقع في عبارة المتأخرين واشتهر بيانه بين المحصلين فلا يكون عقليًّا؛ بل استقرائيًّا؛ لجواز أن يدل لفظ على جزء الموضوع له لا لكونه جزءًا منه؛ بل لكونه لازمًا لجزئه الموضوع له، أو لكونه جزء اللازم الموضوع له إلى غير ذلك من الاعتبارات.

وأجيب عن هذا الإيراد بمنع تحقق تلك الدلالات بسند أن السبب الأضعف لا يؤثر في المسبب مع وجود السبب الأقوى، كما أن الشمع لا يؤثر في إضاءة الأرض مع وجود الشمس، وهذا معنى قول السيد الشريف: إن اللفظ إذا دل بأقوى الدلالتين التي هي المطابقة لا يدل عليه بأضعفها التي هي التضمن والالتزام.

وردَّ بأنا لا نسلم أن الدلالة الضعيفة لا تجامع القوية إذا كانتا من جهتين مختلفتين.

وأجاب في الحواشي الفتحية بأن قيد الحيثية هاهنا بمعنى التعليل المتعلق بنفس الوضع وباقي القيود؛ لتعين ذلك الوضع المعلل به، كما هو المتبادر من عبارة صاحب الكشف والكاتبي لا بمعنى التعليل المتعلق بالوضع مع باقي القيود.

وحاصل التعريفات:

أن المطابقة: دلالة اللفظ على معنى بواسطة الوضع الذي ذلك المعنى تمام الموضوع له بذلك الوضع.

والتضمن: دلالة اللفظ على معنى بواسطة الوضع الذي ذلك المعنى جزء الموضوع له بذلك.

والالتزام: دلالة اللفظ على معنى بواسطة الوضع الذي ذلك المعنى خارج عن الموضوع له بذلك الوضع.

ولا يخفى أنه على هذا لا يتصور واسطة بين الأقسام الثلاثة، والوسائط المذكورة مندرجة تحتها قطعًا ضرورة أن ما يتعلق بنفس الموضوع له مندرج في مفهوم المطابقة، وما يتعلق بجزئه مندرج في مفهوم التضمن، وما يتعلق بخارجه مندرج في مفهوم الالتزام.

وأقسام اللفظ بدأ ببيانها فقال: (اللفظ الدال بالوضع) وهو ما وضع لمعنى (يدل) بتوسط الوضع

(قوله: وأقسام اللفظ) أي: من الأفراد والتركيب وغيرهما، وهو عطف على قوله: الدلالات.

(قوله: وهو ما وضع لمعنى) تفسير للفظ الدال.

وأما الوضع فهو لغة: جعل الشيء في حيز.

وعرفًا له معنيان: أحدهما: جعل الشيء بإزاء المعنى ليدل عليه بنفسه، وهذا هو المعنى الأخص المتبادر منه عند الإطلاق المعتبر في اصطلاحاتهم، وتنبني عليه الأحكام اللفظية من الدلالات الثلاثة والترادف والاشتراك، وغيرها الفارق بين الحقائق والمجازات.

وثانيهما: جعل الشيء بإزاء المعنى ليدل عليه ولو بمعونة القرينة، وهو المعنى الأعم الشامل للحقيقة والمجاز.

وينقسم كل من المعنيين إلى: وضع العين للعين كما في المفردات، وإلى وضع الأجزاء للأجزاء كما في المركبات.

وأيضًا ينقسم إلى: الوضع الشخصي وهو وضع الشيء الملحوظ بخصوصه للمعنى كوضع الإنسان للحيوان الناطق، وإلى الوضع النوعي وهو وضع الشيء الملحوظ مع أشياء أخر بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والمجازات.

والمراد بالوضع -هنا-: ما يعم الشخصي والنوعي، فدخلت المركبات بناء على ما هو التحقيق من أن دلالتها وضعية، وأنها داخلة في دلالة المطابقة على ما حققه شارح "المطالع" موجهًا له بأن المعنى من الوضع في تعريف دلالة المطابقة ليس وضع عين

اللفظ لعين المعنى فقط؛ بل أحد الأمرين: إما وضع عينه لعينه أو وضع أجزائه إلا جزائه بحيث تطابق أجزاء اللفظ أجزاء المعنى، والثاني متحقق في دلالة المركب فلا تكون خارجة عن الدلالات. اهـ.

وبهذا التحقيق يندفع إشكال خروجها عن الدلالات بناء على أنها موضوعة، فترد نقضًا على الحصر بأن يقال: إن دلالة المركب خارجة عن الأقسام الثلاثة؛ لأنها ليست مطابقة؛ إذ الواضع لم يضعه لمعناه، ولا تضمنا؛ لأن معناه ليس جزءًا للمعنى الموضوع له، ولا التزامًا؛ إذ ليس معناه خارجًا عن المعنى الموضوع له.

وملخصه أنه لما لم يكن الوضع متحققًا فيها انتفت الدلالات كلها ضرورة أنها تابعة للوضع، ومحصل الجواب منع كونها ليست وضعية؛ بل هي وضعية؛ لأن الدلالة الوضعية ليست هي عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له، وإلا لما كانت دلالة التضمن والالتزام وضعية بل ما يكون للوضع مدخل فيها على ما فسرها القوم به، فتكون دلالة المركبات وضعية ضرورة أن لأوضاع مفرداته دخلًا في دلالته.

(**قوله: بتوسط الوضع**) متعلق بـ"يدل"، زاده؛ لدفع انتقاض التعاريف الثلاثة بعضها ببعض، فيما إذا وضع لفظ الشمس -مثلًا- للجرم وللضوء وللمجموع بأوضاع متعددة، فإن دلالته على الضوء يصح أن تكون حينئذ مطابقة لكونه تمام ما وضع له، وتضمنها لكونه جزء ما وضع له، والتزامًا لكونه لازم ما وضع له بالنظر لاختلاف الأوضاع، فبزيادة هذا القيد تتم التعاريف خالية عن النقض.

وبعضهم أجاب بتقدير الحيثية، وصنيع الشارح يرجع إليه كما يعلم مما نقلناه سابقًا عن الحواشي الفتحية.

(على) تمام (ما وضع له بالمطابقة) لمطابقته، أي: موافقته له من قولهم: طابق النعل النعل إذا توافقتا.

(قوله: على تمام ما وضع له) لم يكتف بقوله: "ما وضع" مع أن ما وضع له لا يصدق إلا على تمام ما وضع له قصدًا إلى التأكيد، أو رعاية لما يقتضيه حسن التقابل بجزء ما وضع له بحسب العرف، نقله في الحواشي الفتحية عن شارح "القسطاس".

ولم يقل: على جميع ما وضع له؛ للإشعار بالتركيب، ولهذا سقط ما قيل: كان الأولى حذفه؛ لإيهامه اشتراط التركيب في المعنى المطابقي، وليس كذلك؛ لأن المعنى المطابقي قد يكون بسيطًا، ولإيهامه الدلالة على آخر أجزاء الشيء كالعاشر من العشرة -مثلًا- مطابقة؛ إذ تمام الشيء غايته مع أنها دلالة تضمن قطعًا. اهـ.

وما ذكره من دلالة لفظ عشرة -مثلًا- على العاشر فهذا أمر فرضي؛ لأنا نمنع أن لفظ عشرة يدل على العاشر وحده؛ بل إنما تدل على جملة الآحاد العشرة مطابقة.

نعم هي قد تدل على كل واحد من الآحاد دلالة تضمن؛ لكن في ضمن دلالة المطابقة؛ إذ دلالتها على العاشر بخصوصه ترجيح بلا مرجح، وقد تقرر في الآداب أن مادة نقض التعريفات لا بُدَّ أن تكون متحققة الوقوع، فلا يصح النقض بالأمور الفرضية.

ثم أن ما في قوله: "ما وضع" واقعة على معنى الذي وضع، أو شيء وضع، وضمير "وضع" يعود إلى اللفظ، فالصلة أو الصفة جرت على غير من هي له فكان حقه إبراز الضمير.

وأجيب بأن ذلك في الوصف، وأما الفعل فلا.

(و) يدل (على جزئه) أي: على جزء ما وضع له (بالتضمن) لتضمن المعنى لجزئه (إن كان له جزء) بخلاف البسيط كالنقطة (وعلى ما يلازمه) أي: ما يلازم ما وضع له

وقد نقل بعض أشياخنا عن "الهمع" جريان الخلاف في الفعل أيضًا وإن أمن اللبس.

(**قوله: بخلاف البسيط**) بالمعنى المقابل للتركيب اللفظي لا للتركيب الطبيعي.

ولو قال: "بخلاف المفرد" لكان أولى.

وبذلك عُلم أن التمثيل بالنقطة غير مناسب؛ لإيهامه غير المراد هنا؛ إذ النقطة ذو وضع لا ينقسم حسًّا ولا وهمًا ولا عقلًا. قاله القليوبي.

وهو غلط فاحش منشأه اشتباه التركيب والأفراد الذين هما صفة اللفظ بالبساطة والتركيب اللذين هما صفة المعنى، والكلام هنا في الثاني دون الأول.

(**قوله: كالنقطة**) هي نهاية الخط الذي هو نهاية السطح الذي هو نهاية الجسم التعليمي، وتمام الكلام مذكور في حاشيتنا على شرح القاضي زاده الرومي على أشكال التأسيس في علم الهندسة.

(**وقله: وعلى ما يلازمه**) أي: ودلالة اللفظ بتوسط الوضع على معنى يلازم ذلك المعنى الذي وضع له اللفظ.

يعني: يلزم من العلم بالملزوم الذي هو مفهوم اللفظ الموضوع له العلم باللازم من غير احتياج إلى واسطة، كما هو حقيقة اللزوم البين بالمعنى الأخص، وسيأتي.

(في الذهن بالالتزام) لالتزام المعنى، أي: استلزامه له سواء لازمه في الخارج أيضًا أم لا.

(كالإنسان فإنه يدل على الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى أحدهما) أي: الحيوان أو الناطق.

(بالتضمن وعلى قابل العلم وصنعة الكتابة بالالتزام)

ولم يقل: كسابقة إن كان له لازم؛ لعله للجري على طريقة الإمام القائل بأن المطابقة تستلزم الالتزام كما سيأتي ذلك، أو أنه لم يجر على تلك الطريقة، وحذفه؛ لعلمه من سابقه، وهو احتمال بعيد.

(قوله: أيضًا) أي: كما لازمه في الذهن فيكون اللزوم ذهنيًّا وخارجيًّا كلزوم الزوجية للأربعة.

وقوله: (أم لا) أي: لم يلازمه في الخارج؛ بل الملازمة ذهنية فقط كلزوم البصر للعمى، فإن اللزوم بينهما ذهني فقط.

(قوله: وعلى قابل العلم وصنعة الكتابة) قيل: إن هذا اللزوم بين بالمعنى الأعم، والمعتبر هو اللزوم البين بالمعنى الأخص.

وأجيب بأن التمثيل به من حيث أنه لازم بين بالمعنى الأعم، ولا شك أن اللزوم المذكور شرط؛ لأن اشتراط الأخص يوجب اشتراط الأعم؛ لعدم تحقق الأخص بدون الأعم، فيكون الأعم أيضًا شرطًا.

وأما عدم كفايته فشيء آخر على أن هذه مناقشة في المثال وليست من دأب المحصلين.

ودلالة العام على بعض أفراده كجاء عبيدي مطابقة؛ لأنه في قوة قضايا بعدد أفراده، أي: جاء فلان وجاء فلان وهكذا، فسقط ما قيل أنها خارجة عن الدلالات الثلاث؛ لأن بعض أفراده ليس تمام المعنى حتى تكون دلالته عليه

(**قوله: ودلالة العام إلخ**) شروع في تقرير جواب الأصفهاني عن النقض الذي أورده القرافي على حصر الدلالات في الثلاثة بمادة لم يتحقق فيها أقسامها، كجاء عبيدي؛ لأن بعض أفراده ليس تمام المعنى إلى آخر ما بينه الشارح.

واعلم أن مادة النقض هي عبيدي من "جاء عبيدي" يرشد إلى ذلك قوله: لأن بعض أفراده إلخ.

وقوله: بل هو جزئي إلخ، وحينئذ فقول المجيب: إنه في قوة قضايا إلخ، ممنوع؛ لأن الذي في قوة قضايا هو جاء عبيدي، وليس الكلام فيه على أنه لو سلم جدلًا أنه في قوة قضايا فلا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يكون مثله في الدلالة، فالحق أنه من قبيل دلالة التضمن؛ لأنه جزء بالنظر لدلالة العام على مجموع الأفراد.

(**قوله: لأنه في قوة قضايا**) هذا هو الجواب، وقد علمت ضعفه.

(**وقوله: فسقط**) أي: بهذا الجواب.

(**وقوله: ما قيل**) قائله القرافي كما سمعت.

(**قوله: لأن بعض أفراده**) ليس تمام المعنى مسلم.

(**وقوله: ولا جزؤه**) ممنوع بل هو جزء؛ لأن العام بحسب مدلوله كل وأفراده التي تحته أجزاؤه إما جموع أو آحاد، وأيًا كان فعبد جزء من آحاد هذا الجمع وهو عبيدي.

(**وقوله: ولا خارج**) مسلم.

مطابقة، ولا جزءًا حتى تكون تضمنًا ولا خارجًا حتى تكون التزامًا؛ بل هو جزئي؛ لأنه في مقابلة الكلي؛ لأن دلالة العموم من باب الكلية لا الكل.

(قوله: بل هو جزئي) إن أراد أنه جزئي باعتبار مفهومه وهو الذات المشخصة فمسلم، وليس الكلام فيه، وإن أراد أنه جزئي بالنظر لكونه فردًا من أفراد الجمع فممنوع؛ بل هو جزء، وحينئذ تكون الدلالة تضمنية.

(قوله: لأنه في مقابلة الكلي) تعليل للحكم عليه بأنه جزئي، وفيه أنه إن أراد بالكلي الذي جعل في مقابلته لفظ "عبيدي" الذي هذا العبد المخصوص وهو زيد مثلًا من أفراده، فذلك المفهوم كلي وليس الكلام فيه إنما الكلام في لفظ عبيد.

(قوله: لأن دلالة العموم) أي: ذي العموم وهو عبيد في مثالنا، وهذا ممنوع أيضًا؛ لأن العام له اعتباران: فباعتبار الحكم عليه يكون كليًّا وليس الكلام فيه، وباعتباره في حد ذاته الذي هو المراد هنا يكون كلًّا.

فقوله: "أن العام كلية" غلط نشأ له من تركيب المفصل.

فإن قولنا: "المشركون مأمور بقتلهم" قضية كلية وليس الكلام فيها بمجموعها، وإنما الكلام في خصوص موضوعها، أي: المشركون الذي هو العام وهو مفرد، فالحكم عليه بالكلية غلط نشأ من اعتبار تركيبة مع المحمول، وهو تركيب للعام مع غيره.

(قوله: لا الكل) ممنوع بل هو من قبيل الكلي؛ لأن لفظ عبيد وضع للمجموع من حيث هو مجموع، فهو كل، وكل واحد من الأفراد جزء.

قيل: ذهب بعض المشايخ إلى أن دلالة العام على ما ذكر دلالة التزام نظرًا إلى أنها باعتبار الجزئية العارضة خارجة.

والدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

وردَّ بأن كلامنا في دلالة العام على بعض أفراده، وتلك الأفراد باعتبار الجزئية العارضة لازم للعام، فتدبره.

وتوضيح الرد أن ذلك الفرد الذي اعتبرت الدلالة عليه في ضمن العام ليس لازمًا للعام؛ لأنه فرد منه فليس خارجًا عن مفهومه.

نعم قد عرض لذلك الفرد باعتبار كونه من آحاد العام الجزئية، أي كونه جزئيًّا، وعروض الجزئية له لا يصيره خارجًا عن مفهوم اللفظ، وإن كانت الجزئية خارجة عنه، وكلامنا في ذلك الفرد بعينه فإنه الذي اعتبر دلالة العام عليه، وجعل جزءًا منه، وليس الكلام في الجزئية التي هي صفته فهذا غلط محض نشأ من اشتباه العارض بالمعروض، تأمل.

(**قوله: كون الشيء بحالة**) تلك الحالة هي وضع اللفظ بإزاء المعنى؛ ليفهم منه عند إطلاقه سواء فهم بالفعل أو لم يفهم.

وقوله: "يلزمهم من العلم به" أي بسبب تلك الحالة وبواسطتها العلم بشيء آخر.

والمراد باللزوم هاهنا اللزوم مطلقًا بينًا أو غير بين، والمراد بالعلم ما يشمل التصور والتصديق يقينيًا أو ظنيًا؛ لكن إذا كان يقينيًا يسمى دليله برهانًا، وإلا سمي أمارة كذا قيل.

ولا يخفاك أن هذا البيان يخصص التعريف بالدلالة اللفظية الوضعية فينافيه ما سيأتي من تقسيمها إلى اللفظية وغيرها.

ولا يقال: إن المعرف هاهنا خصوص الدلالة اللفظية والمنقسم هناك مطلق دلالة؛ لأنا نقول تفسير الشارح الدلالة اللفظية الوضعية بعد التقسيم يأبى ذلك، والعذر في إعادتها اسمًا ظاهرًا وإن كان المقام للإضمار طول الفصل، وحينئذ فالأولى أن تفسر الحالة بما يعم الوضع وغيره كالعلاقة الذاتية بين الدال والمدلول في الدلالة العقلية أو الوضع كما في اللفظية أو اقتضاء الطبع كما في الطبيعية، فيكون التعريف لمطلق الدلالة.

واعلم أن المتقدمين ومنهم صاحب الكشف عرفوا الدلالة بأنها فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع، هكذا نقله في شرح "المطالع" عن الكشف، والسعد في مطوله عنهم.

فما وقع في الحواشي هنا من تفسيرها بفهم أمر من أمر اختصار للتعريف، والشارح عدل عن هذا التعريف لورود الاعتراض عليه بأنه مشتمل على الدور؛ لأن العلم بالوضع موقوف على فهم ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين، فلو توقف فهم المعنى عليه؛ لزم الدور.

وأيضًا الدلالة صفة اللفظ والفهم إن كان مصدر المبني للفاعل -أعني: الفاهمية- فهو صفة السامع، وإن كان مصدر المبني للمفعول -أعني: المفهومية- فهو صفة المعنى، وأيا ما كان فليس يصلح حمله على الدلالة تفسيرها به.

قال في شرح "المطالع": واستصعب بعضهم هذا الإشكال حتى غير التعريف إلى كون اللفظ بحيث لو أطلق فهم معناه العالم بوضعه.

والجواب عن الأول أن فهم المعنى في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع، وهو لا يتوقف على فهم المعنى في الحال، أو أن العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى مطلقًا لا على فهم المعنى من اللفظ، وهو موقوف على العلم بالوضع، فلا دور.

والأول الدال، والثاني المدلول، فالدال هو الذي يلزم من العلم بـه العلـم بشيء آخر، والمدلول هو الذي يلزم من العلم بشيء آخر العلم به،

وأشار إلى هذا الجواب مع زيادة العلامة مير زاهد بقوله: وتوهم الـدور سـاقط؛ لأن العلم المتقدم علم المدلول مطلقًا، والمتأخر علم المدلول من الدال، وأيـضًا المتقـدم هـو العلم التصوري والمتأخر هو الالتفات والعلم التصديقي. اهـ.

وعن الثاني بأنا لا نسلم أن الفهم ليس صفة للفظ، فإن معنى فهم السامع المعنى مـن اللفظ أو انفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى.

غاية ما في الباب أن الدلالة مفرد يصح أن يشتق منه صفة تحمل على اللفـظ كالـدال، وفهم المعنى من اللفظ أو انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا برابطة، مثل: أن يقال: اللفظ منفهم منه المعنى، ومثله محمول على المسامحة في التعبير؛ لظهور المراد نظـير قولهم: العلم هو حصول صورة الشيء في العقل.

ولنا في تعريف الدلالة كلام نفيس ذكرناه فيما كتبناه بهوامش العلامة عبد الغفور على الفوائد الضيائية.

(**قوله: ما يلزم من العلم به**) يطلق لفظ العلم على الإدراك مطلقًا سواء كان تـصديقًا أو تصورًا، ويطلق على التصديق مطلقًا، ويطلق على التصديق اليقيني فيكون لفظ العلم مشتركًا مخلًا بالتعريف.

ويجاب بأن الأول اصطلاح الحكـماء، والمنطـق مقدمـة للحكمـة أو جـزء منهـا عـلى الخلاف في ذلك فيحمل عليه، وأما الثاني فهو للمتكلمين وأمـا الثالـث فقـد قيـل: إنـه للأصوليين، وقيل: هو أيضًا للمتكلمين، فيراد من العلم المعنى الأول بقرينة المقام.

وقد بينتهما في شرح آداب البحث.

قال في الحاشية: المراد من العلم ما يشمل التصور والتصديق سواء كان ذلك التصديق يقينيًّا أو ظنيًّا؛ لكن استشهاده فيها على تعميم اللزوم بما يشمل البين وغير البين بقول بعضهم.

والمراد باللزوم هنا ما كان على وجه النظر إلخ، استشهاد على ما يخالف دعواه، فإن قول ذلك البعض يقتضي تخصيصه بغير البين، تأمل.

وبقي أن التعريف لا يشمل الأقيسة الاستثنائية؛ لأن ما يلزم منها ليس مغايرًا لمقدماتها.

وأجيب بمنع عدم المغايرة فإن النتيجة من حيث كونها جزءًا للقياس الاستثنائي لا تحتمل الصدق والكذب؛ لأنها جزء قضية، وما هو لازم للقياس محتمل لهما ولا يخفى أن ورود هذا الاعتراض فيما إذا استثنى عين المقدم، أما إذا استثنى نقيض التالي فالمغايرة ظاهرة ولا ورود للسؤال.

فقول بعض الحواشي ناقلًا عن منلا تالج أنه يخرج عن التعريف الأقيسة الاستثنائية بأسرها تساهل.

وقد أشار الشارح إلى السؤال والجواب في شرح "آداب البحث" للسمرقندي بقوله: وشمل التعريف الاستثنائي الذي استثنى فيه عين المقدم؛ لأن اللازم منه لكونه قضية غير التالي لكونه جزء قضية وإن توافقا لفظًا.

(**قوله: وقد بينتهما**) أي: الدال والمدلول، والذي بينه هناك هو الدليل، فهذا مما يؤيد النسخة التي فيها، فالدليل أو أن الدال بمعنى الدليل؛ لكن بيانه ثُمَّت إنما هو للدليل؛ لأنه الذي تعرض لبيان حقيقته وتقسيمه إلى أقسام، فيحمل البيان هنا على ما يشمل القصدي والتبعي؛ لأن بيان المدلول يحصل بتبعية بيان الدليل؛ لكونهما متضايفين.

والدلالة تنقسم إلى: فعلية

وفي بعض النسخ "وقد بينتها" فيحتمل رجوعه للدلالة أولها مع الدليل والمدلول وكلاهما مشكل، فإنه لم يتعرض للدلالة في شرح "آداب البحث" إلا أن يقال: نختار الثاني، ونقول: إن الدلالة نسبة بين الدال والمدلول، وقد تعرض لذينك الطرفين هناك فبيانهما بيانها، والنسخة التي بضمير التثنية أظهر.

(قوله: إلى فعلية) أراد بها الوضعية غير اللفظية بدليل التمثيل بعده، وقد خالف القوم في تسميتها فعلية، وإنما تسمى وضعية، ولذلك قال المحشي: تسميتها فعلية لم تعرف لغير الشارح. اهـ.

وكأنه لما كان الوضع جعلًا للفظ بإزاء المعنى، فهو فعل أطلق عليها فعلية لذلك.

واعلم أن الدلالة من حيث هي تنقسم أو لا وبالذات إلى: لفظية، وغير لفظية.

وكل من القسمين ينقسم إلى: وضعية، وطبيعية، وعقلية، فالأقسام ستة وأمثلتها غير خفية، وانحصار كل من القسمين في الأقسام الثلاثة استقرائي.

والذي صرح به السيد الشريف في حواشي "المطالع" ويتبادر من كلامه في حاشية "الشمسية" أن الدلالة الطبيعية منحصرة في اللفظية بخلاف الوضعية والعقلية، وعليه تكون الأقسام خمسة، وكلام الشارح يقتضي ذلك.

والذي اختاره المحقق الدواني وغيره عدم الحصر، فإن دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل من الدلالة الطبيعية الغير اللفظية، وكذلك حركة النبض على المزاج المخصوص.

كدلالة الخط والإشارة، وعقلية

فإن نوقش بأنها من قبيل دلالة الأثر على المؤثر قلنا: يقال ذلك أيضًا في دلالة أح أح على السعال، وقد بينت كيفية حركة النبض، وما يتعلق بها في شرح "نزهة الأذهان في الطب" للحكيم داود الأنطاكي.

وتقسيم الشارح لا يخفى اختلاله والأمر فيه سهل، قاله منلا زاهد في حواشي الدواني.

فإن قلت: دلالة الأسباب العادية على مسبباتها وبالعكس ليس فيها علاقة ذاتية ولا طبيعية ولا وضعية.

قلت: تلك العادة إن كانت من قوة عديمة الشعور فالدلالة طبيعية، وإلا فوضعية على ما يظهر بالتأمل.

(**قوله: كدلالة الخط**) أي: النقوش، ومدلول تلك النقوش الألفاظ، ومدلول الألفاظ المعاني، فهذه الثلاثة أمور مرتبة بعضها ببعض.

(**قوله: وعقلية**) المراد بها ما ليس للوضع وللطبع مدخل فيها، وإلا لزم كون الدلالات كلها عقلية؛ إذ للعقل مدخل في جميعها.

والعجب من المحشي بعد أن ذكر هذا الكلام اعترض على تمثيل برهان الدين للدلالة الطبيعية الغير اللفظية بدلالة حركة النبض على المزاج بأن الظاهر أنها عقلية، وأعجب منه تعليله ذلك بأن لا يعرفه إلا المهرة من الأطباء، فإن توقف معرفتها على المهرة من الأطباء لا ينفي كونها في نفس الأمر طبيعية، وقد سبق لك ما يرد به هذا الكلام أيضًا.

كدلالة اللفظ على لافظه، وطبيعية كدلالة الأنين على الوجع، ووضعية وهي كون اللفظ بحيث متى أطلق فهم منه المعنى،

(قوله: كدلالة اللفظ على لافظه) أي: اللفظ المسموع من وراء جدار، فإن المسموع المشاهد يعلم وجود لافظه بالمشاهدة لا بدلالة اللفظ فقط؛ بل بهما معًا كما قال العلامة قره داود في حاشية "الشمسية"؛ لكنه مخالف لما في حاشية السيد على "المطالع" فإنه قال: وتقييد اللفظ بكونه مسموعًا من وراء الجدار إشارة إلى أن اللافظ إذا كان مشاهدًا كان وجوده معلومًا بحسب البصر لا بدلالة اللفظ. اهـ.

ويؤيده في المحاكاة من أن اللفظ إذا دل بأقوى الدلالتين لا يدل بأضعفهما، وبهذا سقط ما في الحاشية من تزييف قول بعضهم: "من وراء جدار" بأنه لا حاجة إليه.

(قوله: متى أطلق إلخ) قال في شرح "المطالع": الدلالة مقولة بالاشتراك على معنيين:

الأول: فهم المعنى من اللفظ متى أطلق.

الثاني: فهم المعنى منه إذا أطلق، والاصطلاح على المعنى الأول وإن اعتبر في بعض العلوم المعنى الثاني. اهـ.

والفرق بينهما أن (متى) سور الإيجاب الكلي و(إذا) للإهمال، فيشترط في دلالة الالتزام التي هي فرد من أفراد الدلالة الوضعية أن يكون اللازم بينًا بالمعنى الأخص.

ولو عبر بإذا لأفادت الدلالة في الجملة، ولو في بعض الصور؛ لأن المهملة في قوة الجزئية، وأيضًا الجزئية غير معتبرة في مسائل العلوم الحكمية التي المنطق مقدمة لها أو جزؤها كما تقدم.

وهي المرادة هنا .

ولما كانت الدلالة نسبة بين اللفظ والمعنى؛ بل بينهما وبين السامع

فإن قلت: قد يكون المدلول معلومًا قبل سماع الدال فلا يتحقق حينئذ فهم ذلك المعنى عند إطلاق ذلك اللفظ، وإلا لزم فهم المفهوم، وهو تحصيل للحاصل.

وأجيب بأجوبة أحسنها: أنه يلزم من العلم بالدال العلم بالمدلول بوجه ما، ولو كان ذلك المدلول معلومًا، فكل ذلك لجواز أن يعلم شيء واحد بوجوه متعددة متعاقبة.

(**قوله: وهي المرادة هنا**) لأن كلًّا من الدلالة العقلية والطبيعية غير منضبط يختلف باختلاف الطبائع والأفهام، فاختص النظر بالدلالة الوضعية لانضباطها والاحتياج إليها في العلوم.

(**قوله: ولما كانت الدلالة إلخ**) أي: لا بالمعنى الكلي السابق؛ بل بمعنى أخص منه، وهي الدلالة اللفظية الوضعية.

ثم أن هذا تمهيد لوجه اختلاف تفسير الدلالة، وإشارة إلى الجواب عن السؤال المورد على تفسيرها بالفهم، وقد قررناهما فيما سبق.

وأصل هذا الكلام للقطب في شرح "المطالع"، قال: والتحقيق أن هاهنا أمورًا أربعة: اللفظ وهو نوع من الكيفيات المسموعة، والمعنى الذي جعل اللفظ بإزائه، وإضافة عارضة بينهما وهي الوضع أي: جعل اللفظ بإزاء المعنى، وإضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الإضافة الأولى، وهي الدلالة.

اعتبرت إضافتها تارة إلى اللفظ

فإذا نسبت إلى اللفظ قيل: إنه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم المعنى العالم بالوضع عند إطلاقه، وإذا نسبت إلى المعنى، قيل: أنه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى منفهمًا عند إطلاقه، وكلا المعنيين لازم لهذه الإضافة، فأمكن تعريفهما بأيهما.

(**قوله: اعتبرت إضافتها**) أي: نسبتها وملاحظة وصف اللفظ بها، وكذا يقال في البقية.

وتفسير الحواشي هنا الإضافة بالإسناد ينبو عنه تمثيلهم، فإن قولنا: لفظ ذو دلالة تركيب توصيفي لا إسنادي، وكذا البقية مع عدم استقامة قولهم: سامع ذو دلالة.

ومن هنا استشكلوا قول الشارح: بل نسبة بينهما وبين السامع، فقالوا: لو كانت نسبة بينهما وبين السامع لتوقفت على السامع؛ لأن النسبة تتوقف على طرفيها مع أنها لا تتوقف عليه.

ويمكن أن يجاب عن الشارح بما حققه السيد في حاشية المطول من أن فهم السامع صفة له قائمة به؛ لكنها متعلقة بالمعنى بلا واسطة، وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك: فهم السامع المعنى من اللفظ، فهناك ثلاثة أشياء: الفهم، وتعلقه بالمعنى، وتعلقه باللفظ، فالأول صفة للسامع، والأخيران صفتان للمعنى. اهـ.

وحينئذ فمعنى كون الدلالة نسبة بين المعنى واللفظ والسامع هو أنه عند فهم السامع المعنى من اللفظ بالفعل تتحقق نسبة أخرى غير النسبة التي بين اللفظ والمعنى، وتلك النسبة الأخرى أحد طرفيها اللفظ والمعنى والطرف الآخر السامع؛ لكن هذا النسبة متوقفة على الفهم بالفعل، وأما النسبة الأولى التي بين اللفظ والمعنى، فهي متوقفة على وضع اللفظ لمعناه فقط، فتدبر فإنه دقيق.

فتفسر بذلك، وتارة إلى المعنى فتفسر بفهم المعنى منه، أي: انفهامه، وتارة إلى السامع فتفسر بفهمه المعنى أي: انتقال ذهنه إليه.

وأفهم قوله: "إن كان له جزء" أن المطابقة لا تستلزم التضمن،

(قوله: فتفسر بذلك) أي: بما تقدم من قوله: كون اللفظ إذا أطلق إلخ.

(قوله: فتفسر الدلالة بفهم المعنى منه) أي: اللفظ.

وقوله: أي انفهامه أشار به إلى أن الفهم القائم بالمعنى أثر المعنى المصدري، فالمعنى المصدري -أي: الفهم- قائم بالسامع وأثره وهو الحاصل بالمصدر قائم بالمعنى.

(قوله: وأفهم قوله إلخ) شروع في بيان النسب بين الدلالات الثلاث باللزوم وعدمه، وهي باعتبار مقايسة كل منها إلى الآخرين ستة، فالتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة؛ لأنهما تابعان لها، والتابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع، والمطابقة لا تستلزم التضمن؛ لأن مسمى اللفظ قد يكون بسيطًا كالوحدة والنقطة، فهو يدل عليه بالمطابقة ولا تضمن؛ لانتفاء الجزء ولا الالتزام فلا تلازم بينهما؛ لانفكاك التضمن عن الالتزام في المركبات الغير الملزومة، وانفكاك الالتزام عنها في البسائط الملزومة، ولم يتعرض الشارح لهذه لفهمها مما ذكره.

(قوله: لا تستلزم التضمن) أي: لا يلزم من وجود المطابقة في كل مادة وجود التضمن؛ إذ قد توجد المطابقة بدونها كما في البسائط.

وفي الحاشية: إن المطابقة لا تستلزم التضمن قضية طبيعية معدولة المحمول مثل قولنا: الحيوان لا يستلزم الإنسان، فسقط ما قيل: إن هذه القضية سالبة كلية، وهي تنعكس

وكذا لا تستلزم الالتزام خلافًا للفخر الرازي.

كنفسها، فيقال: التضمن لا يستلزم المطابقة وهو باطل قطعًا، فإن التضمن يستلزم المطابقة ضرورة استلزام الجزء للكل. اهـ.

وفيه إن جعل هذه القضية طبيعية لا يصح؛ لأن الطبيعية على ما حققه الدواني في حاشية التهذيب ما حكم فيها على نفس الحقيقة مأخوذة من حيث أنها شيء واحد بالوحدة الذهنية، فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما يتعدى إلى أفرادها، ومعلوم أن الحكم بالاستلزام وعدمه إنما هو بين الأفراد لا بين الطبائع والحقائق بعضها مع بعض.

والعجب منه أنه قال عند قول الشارح: (لا تستلزم التضمن) أي: لا يلزم من وجود المطابقة في كل مادة إلخ، فقد نظر إلى أن المحكوم عليه بذلك الحكم هو الأفراد، فكيف يسوغ له بعد ذلك أن يجعل القضية طبيعية على أن القضية الطبيعية ليست من مسائل العلوم الحكمية كما قرروه، وسنوضحه في قسم التصديقات -إن شاء الله تعالى- فالحق أنها موجبة مهملة، ومهملات العلوم كليات.

(**قوله: وكذا لا تستلزم الالتزام**) فصله عما قبله؛ لأنه ليس مما يفهم من كلام المصنف، ولقيام خلاف الرازي فيه بخلاف الأول.

(**قوله: خلافًا للفخر الرازي**) فإنه قال: إن المطابقة يلزمها الالتزام؛ لأن لكل ماهية لازمًا ذهنيًّا، وأقله أنها ليست غيرها، والدال على الملزوم دال على لازمه البين بالالتزام.

وأجاب شارح "المطالع" بأن قوله: كون المعنى ليس غيره لازمًا بينًا إن أراد أنه بين بالمعنى الأخص فممنوع؛ إذ كثيرًا ما نتصور شيئًا ويخطر ببالنا غيره، وإن أراد أنه بين بالمعنى الأعم فمسلم، ولكن لا يفيد؛ إذ المعتبر في دلالة الالتزام هو المعنى الأخص.

وأما التضمن والالتزام فيستلزمان المطابقة ضرورة.

(قوله: ضرورة) ليس المراد بها ما قابل النظر؛ لأن هذا المطلب استدلالي بل المراد بها الوجود، ودليل الاستلزام ما ذكرناه سابقًا.

وشارح "المطالع" بعد أن قرر الدليل المذكور قال: هذا هو المسطور في كتب القوم، وأنهم وإن أصابوا في الدعوى لكنهم مخطئون في البيان.

ثم شرع في بيان ذلك بكلام مبسوط تركناه، وهاهنا بحث نفيس، وهو أن لفظ الفعل بدون ذكر الفاعل يدل على الحدث والزمان تضمنًا ولا يدل على معناه الموضوع له مطابقة؛ لتوقفه على ذكر الفاعل، وكذا يدل على فاعل ما التزامًا بدون دلالته مطابقة.

وأجيب بأجوبة منها: أن ذكر الفعل بدون الفاعل وإن لم يدل مطابقة تحقيقًا؛ لكنه يدل مطابقة تقديرًا بمعنى أنه يدل مطابقة على تقدير ذكر الفاعل، فالمراد بالمطابقة هاهنا أعم من التحقيقية والتقديرية، وإلى هذا أشار صاحب "التهذيب" بقوله: وتلزمها المطابقة ولو تقديرًا؛ لكن زيف هذا الجواب صاحب الحواشي الفتحية بما فيه طول ثم قال: ومنهم من أجاب عن هذا السؤال بأن دلالة الفعل على معناه بدون ذكر الفاعل ليست وضعية، فليس هناك تضمن ولا التزام، وفيه أنها لو لم تكن وضعية لكانت عقلية أو طبيعية، ومن البين أنها ليست كذلك.

وأجاب عن أصل الإشكال بأنه إنما يتوجه على القول بأن لفظ الفعل موضوع للحدث والزمان، والنسبة إلى فاعل معين من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص، وأما على القول بأنه موضوع للحدث والزمان والنسبة إلى فاعل ما لا على التعيين، فلا إشكال أصلًا، ومن الجائز أن لا يكون بيان النسبة بين الدلالات الثلاث مبنيًا على هذا القول.

ودلالة المطابقة لفظية؛ لأنها بمحض اللفظ، والأخريان عقليتان؛ لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه أو لازمه.

(قوله: ودلالة المطابقة لفظية) اختلف في دلالة التضمن والالتزام، فقيل: وضعيتان؛ لأن وضع اللفظ للمجموع كما أنه واسطة لفهم المجموع منه هو واسطة لفهم الجزء واللازم، وعزى هذا القول للأكثرين.

وقيل: المطابقة وضعية وأختاها عقليتان؛ لأن اللفظ الموضوع للمجموع لم يوضع للجزء ولا اللازم، فلا يدل عليهما بالوضع بل بالعقل؛ لأن فهم المجموع بدون فهم جزئه محال عقلًا.

ومثله اللازم، واختاره صاحب المحصول، والسبكي، وابن التلمساني، والهندي وغيرهم.

وقيل: التضمنية وضعية كالمطابقة والالتزامية عقلية؛ لأن الجزء داخل فيما وضع له بخلاف اللازم، فإنه خارج عنه، واختاره الآمدي وابن الحاجب.

وقيل: إن لكل من العقل والوضع مدخلًا في التضمن والالتزام، فيصح أن يقال: إنهما عقليتان باعتبار أن الانتقال إلى الجزء واللازم إنما حصل بالعقل ووضعيتان باعتبار أن الوضع سبب لانتقال العقل فيها، فهما وضعيتان باعتبار آخر.

وهذا خلاف لا طائل تحته، ومنشأه أن الوضع سبب في فهم المعنى من اللفظ، وفهم المعنى سبب في فهم جزئه أو لازمه، فالوضع بالنسبة لفهم المعنى من اللفظ سبب مباشر، وبالنسبة لفهم الجزء أو اللازم سبب سبب فقد تحقق قضيتان: الأولى كلما أطلق اللفظ فهم معناه، الثانية كلما فهم المعنى فهم جزؤه أو لازمه.

وقيل: وضعيتان، وعليه أكثر المناطقة.

واللوازم ثلاثة: لازم ذهنًا وخارجًا كقابل العلم وصنعة الكتابة للإنسان، ولازم خارجًا فقط كسواد الغراب والزنجي،

فالمطابقة لما لم تستند إلا إلى الأولى اتفقوا على أنها وضعية؛ لاستنادها المقدمة مبنية على الوضع والأخريان مستندتان إلى كلا المتقدمتين، فمن نظر إلى استنادهما للأولى قال: وضعيتان أيضًا، ومن نظر إلى استنادهما للثانية قال: أنهما عقليتان لاستنادهما إلى مقدمة منشأها العقل.

(**قوله: واللوازم ثلاثة**) شروع في تقسيم اللزوم إلى الأقسام المذكورة، وبيان أن المراد منها عند المناطقة هو اللزوم الذهني، ثم أن اللزوم الذهني إما بين أو غير بين.

فغير البين ما يحتاج الجزم باللزوم فيه بعد تصور الملزوم، واللازم إلى وسط، والوسط ما يقترن بقولنا: لأنه وذلك كلزوم الحدوث للعالم، فإن الجزم بلزوم الحدوث له يحتاج لوسط وهو؛ لأنه متغير مثلًا.

وأما البين فهو ما لا يحتاج لذلك، ثم تارة يكفي في الجزم باللزوم تصور الملزوم وهو اللازم البين بالمعنى الأخص، كلزوم الزوجية للأربعة، والبصر وللعمى، وتارة يحتاج لتصور الطرفين -أعني: الملزوم واللازم- وذلك كلزوم صنعة الكتابة وقبول العلم للإنسان، فإن الجزم باللزوم بينهما يحتاج لتصور الطرفين، ويسمى لازمًا بينا بالمعنى الأعم.

(**قوله: كقابل العلم**) هذا لازم بين بالمعنى الأعم كما علمت.

(**قوله: خارجًا فقط**) أي: لا ذهنًا كسواد الغراب وبياض الرومي وسواد الزنجي، فإن التلازم في هذه الأمثلة خارجي، وقد ينفك ذهنًا كتصور غراب أبيض ورومي أسود وزنجي أبيض.

ولازم ذهنًا فقط كالبصر للعمى.

والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني كما ذكره المصنف كغيره؛ لأن اللزوم الخارجي لو جعل شرطًا لم تتحقق دلالة الالتزام بدونه؛

(قوله: **ولازم ذهنًا فقط**) أي: لا خارجًا.

(قوله: **كالبصر للعمى**) فإنه يلزم من تصور معنى العمى معنى البصر ذهنًا مع أن بينهما معاندة في الخارج، فقد استفدت أن النسبة بين اللزوم الذهني واللزوم الخارجي إنما هو التباين الجزئي -أعني: العموم والخصوص- الوجهي.

فما وقع في الحاشية هنا وتبعه غيره من أن النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، والذهني هو الأعم ذهول عن كلام الشارح، فإنه قيد قسمين بقيد فقط وأطلق الثالث.

وقولهم في توجيه دعوى العموم والخصوص المطلق؛ لأنه كلما تحقق اللزوم الخارجي في سواد الغراب -مثلًا- مع عدم تحققه ذهنًا.

والعجب من البعض أنه بعد أن تابع المحشي في دعوى العموم المطلق اعترف بانفكاك الخارجي عن الذهني، حيث قال عند قول الشارح: "كالسواد للغراب والزنجي إلخ": إنما لم يكن ذهنيًّا أيضًا؛ لأن العقل لا يحيل غرابًا أبيض، فهذا مما يبطل المقدمة القائلة كلما تحقق اللزوم الخارجي تحقق الذهني التي هي مبنى العموم والخصوص المطلق.

(قوله: **لأن اللزوم الخارجي**) قال أرباب الحواشي: إن المصنف تبع حسام كاتي في الاستدلال بهذا الدليل، وهو أعم من المدعي.

وزعموا أن المدعي هو أن اللزوم الذهني فقط هو المعتبر في دلالة الالتزام، والذي أنتجه الدليل هو أن اللزوم الخارجي ليس بشرط، وحيث بطل أحد الأقسام الثلاثة -

وهو اللزوم الخارجي- بقي احتمال إرادة قسمي اللزوم الذهني، وهما الذهني فقط والذهني والخارجي، وهذا أعم من المدعي الذي هو إرادة اللزوم الذهني فقط.

هذا خلاصة ما قرروه منقحًا مهذبًا، ثم قيل في الجواب عنه عند قول الشارح: "لأن اللزوم الخارجي" أي: ولو مع الذهني لو جعل شرطًا إلخ.

وكل من السؤال والجواب لا موقع له، أما الأول فلأن مدعي الشارح هو أن اللزوم الذهني مطلقًا الصادق بالقسمين، وهذا عين ما أنتجه الدليل، ولكنهم لما قيدوا المدعي بقيد فقط استشكلوا الدليل مع أن هذا القيد لم يدل عليه سوق كلامه ولا يقتضيه؛ بل لم يوجد التصريح به في كلام غيره، فإن هذه الدعوى والدليل مذكوران في شرح القطب للمطالع و"الشمسية" وغالب كتب المنطق، فليس الشارح تابعًا لحسام كاتي مخترعًا لهما فهذا من قلة التتبع.

وأما الثاني فإنه بعد التنزل وتسليم ورود السؤال فإن ذلك السؤال عند النظار يرجع لمنع التقريب، والتقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب، وإنما يتم التقريب إذا كان اللازم من الدليل -أعني: المدعي- أو ما ينعكس إليه أو الأخص مطلقًا من أحدهما، أما إذا كان اللازم من الدليل مباينًا للمدعي أو أعم منه مطلقًا أو من وجه فلا يتم التقريب.

والجواب عن منع التقريب عندهم إما بتحرير المدعي الذي منع تقريب دليله، أو بمنع منع التقريب بتحرير بعض أجزاء الدليل، وهو تحرير الصغرى بزيادة قول المجيب ولو مع الذهني، وهذا ليس من التحرير في شيء؛ إذ لا قرينة على هذه الزيادة بل هو تغيير للدليل، وانتقال لدليل وانتقال لدليل آخر فيعد في عرفهم انقطاعًا للبحث بسبب إفحام المعلل كما صرح به في التوضيح الأصولي.

لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط، واللازم باطل فكذا الملزوم؛ لأن العدم كالعمى يدل على الملكة كالبصر التزامًا؛ لأن العمى عدم البصر

(**قوله: لامتناع تحقق المشروط إلخ**) هذا بيان للملازمة؛ لأنها نظرية وسطه بينها وبين الاستثنائية، وهي قوله: واللازم باطل، ومعناه أنه على تقدير جعل اللزوم الخارجي شرطًا يلزم أن لا توجد الدلالة الالتزامية بدونه؛ لأن المشروط -وهو الدلالة الالتزامية- هنا لا يوجد بدون شرطه، وهو اللزوم الخارجي هنا، فإنه يلزم من عدم الشرط عدم المشروط.

وقوله: واللازم باطل هذا هو الاستثنائية أي: لكن التالي وهو عدم وجود الدلالة الالتزامية عند انتفاء اللزوم الخارجي باطل؛ لأنها توجد مع كونه معدومًا فلم يكن شرطًا.

(**قوله: لأن العدم كالعمى**) في المحشي الصواب أن يقول: لأن العمى يدل على الملكة أو على البصر. اهـ.

ولا يخفاك أن الاشتغال بأمثال هذه الأمور اللفظية من ضيق الفطن، وتطويل للكلام بلا طائل، فإن عبارة الشارح تستقيم بتقدير مضاف أي: دال العدم كالعمى إلخ، فالتعبير بالصواب ليس بصواب.

ثم أن المثال مبني على أن التقابل بين العمى والبصر تقابل العدم والملكة، وهو مذهب الحكماء، والكلام هنا باصطلاحهم، وعند أهل السنة كلاهما وجودي، فالتقابل عندهم تقابل الضدين.

(**قوله: لأن العمى عدم البصر**) لا يقال: دلالة العمى على البصر تضمن؛ إذ العمى هو عدم البصر فيكون البصر جزءًا من مفهومه؛ لأنا نقول: معنى العمى هو العدم المضاف إلى البصر وهو خارج عن مفهومه.

عما من شأنه أن يكون بصيرًا

وفي الحاشية: البصر الذي هو قيد خارج عنه. اهـ.

وفيه إجمال؛ إذ يحتمل أنه ليس جزءًا منه أو من مفهومه، فقد قال في شرح "المطالع" في قسم التصديقات: فرق ما بين جزء الشيء وجزء مفهومه، فإن البصر ليس جزءًا من العمى وإلا لم يتحقق إلا بعد تحقق؛ بل هو جزء مفهومه حيث لم يمكن تعقله إلا مضافًا إليه هذا.

وكان العلامة الشهير بمير صدر استند لما نقلناه عن شرح "المطالع" فقال: إن البصر جزء مفهوم خارج عن الماصدق؛ لأن العمى العدم والنسبة والبصر، فتكون دلالة العمى على البصر تضمنية لا التزامية. اهـ.

وقد يقال: إن المراد بالجزئية بحسب المفهوم أن يكون تعقل مفهوم أحدهما لا يتصور بدون مفهوم الآخر، فتوقف تصور العمى على البصر ظاهر لا يمكن إنكاره، وأما كونه جزءًا فممنوع؛ لأن تصور المعنى المطابقي للفعل موقوف على تصور الفاعل؛ لأن النسبة مأخوذة في معناه، وتصور النسبة موقوف على تصور الطرفين والفاعل خارج عن معنى الفعل اتفاقًا، فدلالته عليه التزامية لا يقال: إن فهم البصر متقدم على فهم العمى، فكيف تكون دلالة العمى على البصر التزامية مع أن الواجب تأخير تلك الدلالة عن المطابقة؛ لكونها تابعة لها؛ لأنا نقول صرح السيد في حاشية "المطالع": بأن فهم المدلول الالتزامي قد يكون متقدمًا على فهم المسمى كالملكات بالقياس إلى عدماتها.

(**قوله: عما من شأنه**) أي: شأن شخصه كالبصر الذي عرض له العمى، فإن شخصه قابل للبصر، أو شأن نوعه كالأكمه، فإن شأن نوعه -وهو الإنسان- أن يقبل البصر، أو شأن جنسه القريب كالعقرب فإن شأن جنسه القريب وهو الحيوان أن يقبل البصر.

مع أن بينهما معاندة في الخارج.

وزيد هذا القيد -أعني عما من شأنه إلخ- لإخراج الجمادات فلا يطلق عليها لفظ العمى؛ إذ ليس من شأنها البصر.

(قوله: مع أن بينهما) أي: البصر والعمى معاندة في الخارج فهما متقابلان تقابل العدم، والملكة عند الحكماء، وتقابل الضدين عند المتكلم.

(تذييل) هاهنا مغالطة مشهورة وهي أن اللزوم لا تحقق له، فإن الأمرين اللذين بينهما تلازم إما أن يجوز انفكاك ذلك اللزوم بينهما في الواقع أو لا، والأول يستلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وهو ينفي اللزوم بينهما.

والثاني يستلزم التسلسل؛ إذ ينقل الكلام إلى لزومه، فإن جاز انفكاكه عنه في نفس الأمر انتفى اللزوم، فجاز انفكاك اللازم عن الملزوم فيها، وإن امتنع كان لازمًا للملزوم فيها وهكذا.

ولا مجال للقول بأن لزوم اللزوم نفس اللزوم؛ لأنه نسبة بين اللزوم والطرفين، فيكون مغاير الطرفيه، فتتسلسل اللزومات المتحققة في نفس الأمر.

وأجيب بأجوبة منها: منع استحالة هذا التسلسل؛ لكونه في الأمور الاعتبارية ولا استحالة فيه؛ إذ وجود تلك اللزومات في الواقع ليس إلا بوجود ما تنتزع هي منه لا بصور متغايرة، فلم يلزم تحقق اللزومات الغير المشاهدة في الواقع.

ومنها أن ما ذكرتم أن استلزم المطلوب تحقق اللزوم وهو خلاف مدعاكم، وإن لم يستلزم فلا محذور، وقد تقرر هذه الشبهة بغير ما ذكر كالجواب عنها.

(ثم اللفظ) الدال (إما مفرد

(قوله: ثم اللفظ) ثم للترتيب الإخباري أو الرتبي باعتبار أن وصف اللفظ بالأفراد والترتيب متأخر في الرتبة عن الدلالة؛ لأنه فرع عنها.

ووصف الشارح اللفظ بالدال مأخوذ من إعادة اللفظ معرفة، وقد قال فيما سبق: اللفظ الدال بالوضع فأل هنا للعهد الذكري، أي: اللفظ المذكور سابقًا؛ لأن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى ما لم تقم قرينة على خلافه ولا قرينة هنا، فسقط قول المحشي مورد القسمة هو اللفظ الموضوع للمعنى إلا أنه ترك هذا القيد اعتمادًا على الشهرة وإلا لانتقض باللفظ غير الدال. اهـ.

فإنه إنما يتم ذلك لو كانت اللام للجنس وإلا لم يقيد الدال بالمطابقة، كما صنع غيره احتمل كلامه العموم، أي: الدال مطلقًا أو الدال بالمطابقة؛ لكن ينبغي أن يحمل على الدال بالمطابقة، كما صرح بذلك صاحب "الشمسية" حيث قال: والدال بالمطابقة إما أن يقصد إلخ.

وعلله شارحه العلامة الرازي بأنه إنما اعتبر في المقسم دلالة المطابقة لا التضمن والالتزام؛ لأن العبرة في تركيب اللفظ وأفراده دلالة جزئه على جزء معناه المطابقي، وعدم دلالته عليه كدلالة جزئه على جزء معناه التضمني أو الالتزامي وعدم دلالته عليه.

ثم وجه ذلك بما فيه طول وحينئذ لا حاجة لما قيل يقيد كغيره بالمطابقة؛ لانقسام اللفظ الدال من حيث هو لما ذكر، ومن قيد بالمطابقة لم يرد أن غيرها لا ينقسم للمفرد والمركب؛ بل نظر لكون المطابقة سابقة على غيرها ضرورة؛ إذ لا يمكن حصول شيء من الأقسام في غيرها إلا بعد حصوله فيها، فاقتصر على المطابقة اعتمادًا على فهم السامع.

وهو الذي لا يراد بالجزء منه

(قوله: وهو الذي لا يراد بالجزء منه إلخ) في الحاشية أن هذا التعريف يصدق على نحو: زيد قائم؛ لأن الزاي منه -مثلًا- لا يراد بها دلالة على جزء معناه، فيلزم أن يكون مفردًا، فينتقض التعريفان طردًا وعكسًا.

وأجيب بأن المراد بالجزء: الجزء القريب وهو ما كان جزءًا بلا واسطة نحو: زيد، وقائم لا البعيد، وهو ما كان كذلك كالزاي مثلًا وزيد مثلًا يدل على المعنى، فلم يدخل في تعريف المفرد، والإخراج عن تعريف المركب.

ونظر في هذا الجواب بأن القرب والبعد من الأمور الإضافية، وتعريف الأمور الغير الإضافية بالأمور الإضافية مستهجن في التعريف؛ لأنها تؤدي إلى الغموض، ومقام التعريف يأباه؛ لأن المقصود منه شرح ماهية المعرف، فالأولى في التعريف أن يذكر لفظ الجزء منكرًا، فيقال: المفرد هو الذي لا يراد بجزء منه إلخ.

والنكرة في سياق النفي تعم، أي: إن كلًّا من أجزائه لا يراد بالدلالة إلخ بخلاف المركب المذكور، فإن بعض أجزائه مراد به الدلالة، وحينئذ لا نقض هذا.

خلاصة ما قرره موضحًا مع الزيادة وهذا كله تعسف، فإن المراد بالجزء ما صار به اللفظ مركبًا كزيد وقائم والزاي ونحوها لم يصر به المركب مركبًا، فلا يصدق الجزء عليها، ولذلك أورد الجزء معرفًا بأل العهدية أي: الجزء المعهود الذي حصل به التركيب، فبنى هذا الإيراد على مقدمة فاسدة هي التعميم في الجزء بشموله للقريب والبعيد، وهذه المقدمة باطلة كما علمت فبطل ما ابتنى عليها.

وتنظيره في الجواب بأن القرب والبعد من الأمور الإضافية مما يتعجب منه، فإنه لم يذكر في التعريف لفظ قرب ولا بعد، فكيف يستقيم قوله، وتعريف الأمور الغير الإضافية بالأمور الإضافية إلخ.

دلالة على جزء معناه) بأن لا يكون له جزء

(قوله: **دلالة**) أورده منكرًا إشارة إلى اعتبار عموم سلب الدلالة في تعريف المفرد بأي دلالة كانت سواء كان مطابقة أو تضمنًا أو التزامًا.

قال في شرح "المطالع": المراد بالدلالة في تعريف المركب هي الدلالة في الجملة، وبعدم الدلالة في المفرد انتفاؤها من سائر الوجوه، فالمركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة بأي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى.

والمفرد ما لا يكون جزؤه مقصود الدلالة أصلًا على جزء المعنى، وبه يندفع ما أورد أن تعريف المركب غير جامع، وتعريف المفرد غير مانع؛ لأن مثل الحيوان الناطق بالنظر إلى معناه البسيط التضمني أو الالتزامي ليس جزؤه مقصود الدلالة على جزء ذلك المعنى، فيدخل في حد المفرد ويخرج عن حد المركب؛ لأن مثل الحيوان الناطق وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى البسيط التضمني؛ لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي.

قال: ومنهم من لم يقدر على دفع الإشكال فاعتبر في تركيب اللفظ دلالة جزئه على جزء معناه المطابقي لا على جزء معناه التضمني أو الالتزامي، فقيد مورد القسمة بالمطابقة، فعاد عليه النقض بالمركبات المجازية جمعًا ومنعًا. انتهى بتصرف.

قال السيد في حاشية: عليه أي: خرجت هذه المركبات عن تعريف المركب، فلم يكن جامعًا ودخلت في تعريف المفرد، فلم يكن مانعًا -مثلًا- إذا قلت: رئي بدر، وأردت به نظر المعشوق فإنه مركب ولم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه المطابقي؛ إذ ليس هو مقصودًا منه ولا جزءًا من جزئه، وأيضًا الدلالة فهم المعنى متى أطلق اللفظ، واللفظ بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس كذلك إذا كان اللوازم البينة، والمثال المذكور ليس من هذا القبيل.

كق علمًا أو يكون له جزء لا معنى له.

(كالإنسان) أوله جزء ذو معنى لكن لا يدل عليه كعبد الله علما لإنسان؛ لأن المراد ذاته لا العبودية، والذات الواجب الوجود

(قوله: كق علمًا) احتراز عن كونه فعل أمر؛ لأنه إذا كان كذلك كان للفظه جزء، فإنه يكون أصله أوق حذفت الواو قياسًا على مضارعه، ثم حذفت الهمزة للاستغناء عنها بتحرك ما بعدها، ومعلوم أن المحذوف لعلة كالثابت.

وأيضًا إذا كان فعل أمر يكون مركبًا من فعل وفاعل فليس من قبيل المفرد؛ بل من قبيل المركب.

وما في الحاشية إنما قيد بالعملية لأجل أن يكون له معنى؛ إذ بدونها لا معنى له لا معول عليه، فإنه بدون العملية يكون فعل أمر.

نعم يستقيم ما فيها لو قال الشارح: كق من قيل مثلًا.

(قوله: أوله جزء ذو معنى) لكن لا يدل عليه في الحاشية الأولى أن يقول: لكن لا يدل على جزء المعنى المراد، وإلا فاللفظ له معنى، وذلك اللفظ يدل على جزء المعنى في الجملة مثاله: عبد الله علمًا لإنسان، فإن له جزءًا وهو عبد، وذلك الجزء يدل على معنى وهو العبودية؛ لكنه ليس جزء المعنى المقصود وهو الذات المشخصة؛ لأن العبودية صفة لها وليست داخلة فيها؛ بل خارجة عنها، وكذلك لفظ الجلالة فإنه يدل على الألوهية، وليست جزء الذات وهو ظاهر، وبالجملة لا يصح عود الضمير في عليه على المعنى في قوله: ذو معنى؛ لأنه أضاف المعنى إليه فلا يصح نفي دلالته عنه. اهـ.

أوله جزء ذو معنى دال؛ لكن لا يكون مرادًا كالحيوان الناطق علـما لإنـسان؛ لأن المراد ذاته لا الحيوانية والناطقية.

وأقول: كلام الشارح مستقيم ودعوى أن لعبد الله علمًا دلالة في الجملة على نحـو مـا قرر ممنوع، فإنه حالة العلمية لا دلالة له أصلًا على المعنى الأصلي وإلا لم يبق فـرق بينـه حالة الأصل، وهو المعنى الإضافي وحالة العملية فلم يتحقق معنى النقل.

قال الشيخ في الشفاء: إنه لا يصدق على عبد الله علمًا أنه يدل جزؤه على معنى؛ بل كل من جزأيه عند قصد معناه العلمي بمنزلة زاي زايدًا. انتهى.

والصحيح أن الضمير يعود على المعنى، وتعليله عدم الصحة بـما ذكـره الـذي مفـاده تحقق التناقض؛ لأن مقتضى كونه ذا معنى أن يدل، وقد سلبت الدلالة عنه وهم نشأ من توهم اتحاد وقت الدلالة وعدمها، وهذا ليس مقصود الشارح بـل معنـاه أن اللفـظ لـه جزء، وذلك الجزء له معنى؛ لكن سلبت الدلالـة عـن ذلـك المعنـى حـال جعلـه علـمًا فإثبات المعنى له باعتبار أصله وسلبها باعتبار ما عـرض لـه مـن العلميـة فلـم يتـوارد الإيجاب والسلب على محل واحد؛ لعدم اتحاد الزمان الذي هو شرط التناقض.

وما قيل: إنه لا يصح أن يراد بقوله: ذو معنى أي: قبل العلمية، وبقوله: لكن لا يدل عليه أي: بعد العلمية؛ لأنه يشمل حينئذ الحيوان الناطق علمًا مردود فإنه لا شـمول؛ إذ الحيوان الناطق علمًا جزؤه يدل على جزء معناه؛ لكن تلك الدلالة ليست مرادة، وهاهنا لا دلالة أصلًا، وكل هذا إنما نشأ من قلة التدبر في كلام الشارح فتدبر.

(**قوله: أوله جزء ذو معنى دال عليه**) قالوا: الضمير في "عليه" يعود للمعنى المـذكور في قول المتن معناه لا أنه عائد على قوله: معنى المذكور قبله؛ إذ لا فائـدة في ذكـر دلالتـه

(وأما مؤلف وهو الذي لا يكون كذلك) بأن يراد بالجزء منه دلالة على جزء معناه.

على المعنى بعد إضافته إليه؛ لأنه لا معنى لإضافة اللفظ إلى المعنى إلا كونه دالًّا عليه، وإعادة الضمير على البعيد وإن كانت غير مألوفة لكن الضرورة ألجأت إليه لتصحيح كلام الشارح. اهـ.

ويا ليت شعري أي ضرورة ألجأت إلى عود الضمير لهذا المعنى البعيد الذي لا يكاد يستقيم الكلام بعوده إليه، وليس فيه ما يدل عليه، وليس هذا الوجه الذي ارتكبوه مع سقامته بأهون من اشتماله الكلام على حشو زائد الذي جعلوه سلمًا لارتكاب هذا التعسف والتكلف مع أن قول الشارح دال عليه أتى به لأجل الاستدراك بعده، ولمقابلة قوله في القسم السابق أوله جزء ذو معنى؛ لكن لا يدل عليه فهو محتاج إليه.

وحينئذ يتعين جعل ضمير عليه عائدًا على معنى في قوله: "ذو معنى" المذكور قبله، وهو كلام في غاية الحسن محصله تحصيل المقابلة بين عبد الله علمًا والحيوان الناطق علمًا، فإن الأول يدل جزؤه على جزء معناه؛ لكن تلك الدلالة سلبت صلة العلمية، والحيوان الناطق يدل جزؤه على جزء معناه؛ لكن تلك الدلالة ليست مرادة هذا ما يفيده كلام الشارح وهو في غاية الوضوح لمن تدبر.

(**قوله: وهو الذي لا يكون كذلك**) المشار إليه قول المصنف في تعريف المفرد لا يراد بجزئه إلخ، فهذا النفي منفي ونفي النفي إثبات.

فقول الشارح: بأن يراد إلخ، بيان لما تئول إليه عبارة المصنف، وحاصله أن القيود المنفية في تعريف المفرد ثابتة للمركب كما هو شأن تعريف الأمور المتقابلة، وتلك القيود

(كرامي الحجارة)

هي أن يكون للفظ جزء وللمعنى جزء، ويدل جزء اللفظ على جزء المعنى دلالة مقصودة.

(قوله: كرامي الحجارة) قالوا: فيه بحثان: الأول: أن كلام الشارح يقتضي أن الجزء الثاني وهو الحجارة مقصود، وأنه معتبر في تركيب هذا المركب، وليس بصواب؛ بل الجزء الثاني إنما أتى به للتقييد؛ لأن المركب الإضافي مركب من جزء مادي، وهو رامي في هذا المثال، وجزء صوري وهو الإضافة.

الثاني: أن الحجارة لا تدل على جزء ما من أفراد الحجر وأفراده غير معينة فلم قيد الجسم بالمعنى.

وأجاب المحشي عن هذا الثاني بأن المراد بالتعين: التعين النوعي لا الشخصي والحجر المرمي يدل على النوع المعين وهو نوع الحجر.

ثم قال: فإن قلت: الرمي إنما تعلق بالفرد لا بالنوع فالإشكال بحاله.

قلنا: النوع يوجد في ضمن فرد من أفراده قطعًا، فإذا تعلق الرمي بفرد من نوع دل ذلك الفرد على نوعه المعين ضرورة. اهـ.

وهذا كلام في غاية الضعف.

أما قولهم: أن الجزء المادي هو رامي فمن التساهل؛ لأن الجزء المادي هو رامي، والحجارة والجزء الصوري هو الإضافة.

وأما دعوى أن الجزء الثاني ليس مقصودًا؛ بل أتى به للتقييد فمسلم، ولكن القصد المنفي غير القصد المراد من عبارة الشارح، فإن القصد المنفي عنه هو قصده بالحكم، فإن

لأن الرامي مراد الدلالة على ذات ثبت لها الرمي، والحجارة مراده الدلالة على جسم معين.

المقصود بالحكم في قولنا: غلام زيد فاضل مثلًا هو الغلام وحده، والمضاف إليه أتى به لتعيين المضاف أو تخصيصه، وهذا لا ينافي أنه يكون مقصود الدلالة على معناه الذي هو المراد هنا، وإلا كان الإتيان لغوًا، وحينئذ فلا تنافي بين كونه أتى به للتقييد وكونه مقصود الدلالة على معناه.

وأما قولهم في تقرير البحث الثاني أن الحجارة لا تدل إلا على جسم ما فهو وهم نشأ من حمل التعين على التعيين الخارجي، وكأنه فهم أن هذا التعيين من لفظ حجر وليس الأمر كذلك، فإن لفظ حجر نكرة لا تعيين فيه، ولكن لما دخلت عليه أداة التعريف صار معرفة، ومدلول المعرفة لا بُدَّ أن يكون معينًا.

فالمراد بالتعين: التعين المستفاد من لفظ أل وهو الإشارة إلى الحقيقة المعينة عند السامع بناء على جعل أل جنسية، فإنه يتعين الحمل عليه حيث لا عهد ولا استغراق.

نعم لو قيل: رامي حجارة بتنكير حجارة توجه الإيراد.

فإن قلت: يتعلق الرمي حينئذ بالجنس والجنس لا يرمي.

قلت: يرمي باعتبار ما تحقق فيه، وهو الفرد على أن تدقيق النظر في الأمثلة التي يراد بها التعريف لا يلتفت إليه المحصلون.

(قوله: لأن الرامي) الأولى إسقاط أل وتذكير ضمير له؛ لأن الذات مذكر؛ إذ ليس تاؤه للتأنيث.

وقدم المفرد على المؤلف؛ لأنه مقدم طبعًا، فقدم وضعًا ليوافق الوضع الطبع، ولأن قيوده عدمية،

(قوله: **لأنه مقدم طبعًا**) تقدم المفرد على المركب باعتبار ذاته، أي: أفراده التي يصدق عليها؛ لأنه جزؤه، وأما بحسب المفهوم فإنه مؤخر عن المركب؛ لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والإعدام إنما تعرف بملكاتها، ولذلك قدم أكثر المناطقة تعريف المركب على تعريف المفرد كما في متن "الشمسية" والتهذيب وغيرهما.

والحاصل أن ذات المركب أي: مصدوقه كزيد قائم ونحوه متأخر عما صدق المفرد كزيد وعمرو ونحوهما، ومفهوم المركب وهو ما دل جزؤه على جزء معناه متقدم على مفهوم المفرد، وهو ما لا يدل جزؤه إلخ؛ لأن الثاني سلب للأول وسلب الشيء فرع عن وجوده والكلام هاهنا في الثاني دون الأول.

واعلم أن المتقدم ماله التقدم كما أن المتأخر ماله التأخر، والتقدم والتأخر بديهيًّا التصور، والمتقدم ينقسم بحسب انقسام التقدم إلى خمسة أقسام:

المتقدم بالزمان، وهو ماله التقدم بالزمان كتقدم نوح على إبراهيم عليهما وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام.

الثاني: المتقدم بالطبع وهو الشيء الذي لا يمكن أن يوجد شيء آخر إلا وهو موجود، وقد يمكن أن يوجد هو ولا يكون الشيء الآخر موجودًا، كتقدم الواحد على الاثنين، فإن الاثنين يتوقف وجودهما على وجود الواحد، وينبغي أن يزاد قيد كونه غير مؤثر في المتأخر؛ ليخرج عنه المتقدم بالعلية.

الثالث: المتقدم بالشرف، وهو الراجح بالشرف على غيره وتقدمه بالشرف، وهو كونه كذلك كتقدم أبي بكر على عمر رضي الله عنهما.

الرابع: المتقدم بالرتبة، وهو ما كان أقرب من غيره إلى مبدأ محدود لهما وتقدمه هو تلك الأقربية، وهو إما طبيعي إن لم يكن المبدأ المحدود بحسب الوضع والجعل؛ بل بحسب الطبع كتقدم الجنس على النوع، وإما وضعي إن كان المبدأ بحسب الوضع والجعل كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة إلى المحراب، أي كتقدم الصف الأول على الثاني والثاني على الثالث وهكذا إلى آخرها بالنسبة على المبدأ المحدود الذي هو المحراب.

الخامس: المتقدم بالعلية وهو العلة الفاعلية الموجبة بالنسبة إلى معلولها، وتقدمها بالعلية هي كونها علة فاعلية كحركة اليد فإنها متقدمة بالعلية على حركة القلم وإن كانتا معًا بحسب الزمان؛ لكونها علة لها.

والحصر في الأقسام الخمسة ثابت بالاستقراء كذا قرر المنلا زاده في شرح "الهداية"، لا يقال: بقي التقدم بالشرط والسبب؛ لأنا نقول هما راجعان إما للتقدم الزماني أو الرتبي، وليسا نوعًا مستقلًا، كما لا يخفى هذا.

وقد اعترض على الحصر بأن تقدم أجزاء الزماني بعضها على بعض خارج عن الأقسام المذكورة.

وأجيب عنه بأنه زماني إذا المعنى بالتقدم الزماني كون المتقدم قبل المتأخر قبلية تقتضي عدم اجتماعهما، والجزء المتقدم من الزمان كذلك بالنسبة إلى المتأخر منه، فيكون تقدمه زمانيًا لا لكونه في الزمان المتقدم حتى يلزم أن للزمان زمانًا.

وقيل: هذا المتقدم طبيعي وليس ببعيد عن الصواب، فإن الجزء السابق من الزمان لكونه معدًا للجزء اللاحق منه متقدم عليه طبعًا.

والعدم مقدم على الوجود.

وأراد بالمؤلف المركب، فالقسمة ثنائية، ومن أراد بـه مـا هـو أخـص منـه فالقسمة عنده ثلاثية: مفرد وهو ما لا يدل جزؤه عـلى شيء كزيـد، ومركـب وهو ما لجزئه دلالة على غير المعنى المقصود كعبد الله علمًا، ومؤلف وهـو مـا دل جزؤه على جزء معناه.

(قوله: والعدم مقدم على الوجود) هاذ إنما هو في العدم المطلق وليس مما نحن فيه؛ بل العدم هنا إضافي؛ لأنه عدم ملكة وهو متأخر في التعقل عن الملكة كما تقدم.

(قوله: وأراد بالمؤلف المركب) فيكون ذاهبًا للمذهب المشهور بين المناطقة مـن عـدم الفرق بينهما.

(قوله: ما هو أخص منه) أي: من المركب.

وإذا تأملت في التعريفين الآتيين وجدتهما متباينين؛ لأنه اعتبر في المركب دلالـة الجـزء على غير المعنى المقصود، وفي المؤلف دلالة الجزء على جزء المعنى المقصود، ولعل المـراد بالأخصية هنا قلة الأفراد؛ إذ المؤلف على هذا القول أقل إفرادًا من المركب؛ إذ المركـب صادق بصورتين -كما سنذكره- والمؤلف خاص بصورة واحدة.

(قوله: وهو ما لجزئه دلالة) أي: بحسب ما كان.

وقوله: "على غير المعنى المقصود" صادق بما إذا كان لجزئه دلالـة لكـن لا عـلى جـزء معناه كما مثل، وما إذا كان لجزئه دلالة على جزء معناه لكـن لا يكـون مـرادًا كـالحيوان الناطق علمًا لإنسان.

والمراد بالإرادة: الإرادة الجارية على قانون اللغة حتى لو أراد أحد بألف الإنسان مثلًا معنى لا يلزم أن يكون مؤلفًا.

والألفاظ الموضوعة للدلالة على ضم شيء إلى آخر ثلاثة: التركيب، والتأليف، والترتيب.

فالتركيب: ضم الأشياء

(قوله: والمراد بالإرادة) أي: المفهومة من قوله يراد على حد قوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ [المائدة: 8]، أي: العدل المفهوم من ﴿ٱعۡدِلُواْ﴾.

(قوله: على قانون اللغة) أي: قواعدها وما يقتضيها اصطلاحًا، وليس المراد باللغة هنا خصوص اللغة العربية؛ بل المراد عموم اللغات؛ لما نقلناه سابقًا عن شرح "المطالع" إن بحث المنطقي عن اللفظ ليس مختصًا بلغة من اللغات بل عام، فتفطن.

(قوله: بألف الإنسان) الأولى إسقاط حرف التعريف.

(قوله: لا يلزم) أي: لأنها ليست جارية على قانون اللغة.

(قوله: على ضم شيء إلى آخر) خرج به التصنيف، فإن معناه التعريف؛ لأنه جعل الشيء أصنافًا، والترصيف؛ لأن معناه التحسين.

(قوله: ثلاثة إلخ) المشهور الكثير الاستعمال الدائر على الألسنة، وإلا فمن تلك الألفاظ الجمع والكتب والإلصاق وغيرها.

(قوله: ضم الأشياء) المراد بالجمع ما فوق الواحد.

مؤتلفة كانت أو لا مرتبة الوضع أو لا، فهو أعم من الأخيرين مطلقًا.

والتأليف: ضمها مؤتلفة سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب، وهو جعلها بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية، وإن لم تكن مؤتلفة

(**قوله: مؤتلفة**) كانت نحو: قام زيد وزيد قائم، وحيوان ناطق، أو لا نحو: إنسان لا إنسان، فإنهما نقيضان لا ألفة بينهما.

(**قوله: مرتبة لوضع**) نحو: حيوان ناطق، فإن الجنس رتبته متقدمة على الفصل، أو لا نحو: ناطق حيوان.

(**قوله: فهو**) أي: التركيب أعم من الآخرين أي: التأليف والترتيب، وقوله: مطلقًا، أي: عمومًا مطلقًا.

(**قوله: بحيث**) هذه حيثية تقييد، والباء للملابسة، أي: جعلها ملتبسة بحالة تقتضي تلك الحالة أن يطلق عليها اسم مخصوص غير أسمائها الموضوعة لمفرداتها، كحيوان ناطق، فإنه يطلق عليه أنه تعريف أوحد، وكقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث، فإنه يطلق عليه اسم القياس والدليل ونحو ذلك.

فعلم أن تلك الحالة هي عروض الجزء الصوري للجزء المادي.

(**قوله: بالتقدم**) متعلق بنسبة، وفي الرتبة العقلية متعلق به أيضًا، وذلك كحيوان ناطق -مثلًا- فإن الترتيب العقلي يقتضي تقدم الحيوان؛ لأنه جنس على الناطق؛ لأنه فصل.

(**قوله: وإن لم تكن مؤتلفة**) كإنسان لا إنسان فإنه يطلق على مجموعهما لفظ مركب ولبعضهما نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر، فإن ثبوت الشيء مقدم على نفيه كذا قالوا.

أم لا فهو أعم من الترتيب من وجه وأخص من التركيب مطلقًا.

وبعضهم جعل الترتيب أخص مطلقًا من التأليف أيضًا، وبعضهم جعلهما مترادفين.

ولعل الأنسب أن المراد باسم الواحد نقيضان، فإن المراد باسم الواحد هو الاسم المخصوص بذلك المركب الذي عرض له الترتيب.

وقولنا: "لفظ مركب" ليس مختصًا به؛ بل يشمله وغيره.

(قوله: أم لا) مرتبط بقوله سابقًا في تعريف التأليف سواء كانت مترتبة الوضع أم لا، وما بينهما اعتراض مثاله ناطق حيوان، فإن بينهما ألفة وليس فيها ترتيب.

(قوله: فهو) أي: التأليف، وقوله: من وجه أي: عموم وخصوص من وجه، فينفرد كل منهما عن الآخر فيجتمعان في نحو: حيوان ناطق، وينفرد التأليف عن الترتيب في نحو: ناطق حيوان، والترتيب عن التأليف في نحو: إنسان ولا إنسان، فإنهما مترتبان كما سبق لكنهما غير مؤتلفين.

(قوله: وأخص من التركيب) أي: والتأليف أخص من التركيب مطلقًا -أي خصوصًا مطلقًا- وقد سبق هذا، وإنما أعاده للتوضيح فيجتمعان في نحو: حيوان ناطق أو ناطق حيوان، وينفرد التركيب عن التأليف في إنسان ولا إنسان، والنسبة بين التركيب والترتيب كذلك، فالترتيب أخص منه مطلقًا يجتمعان في نحو حيوان ناطق وينفرد التركيب في نحو ناطق حيوان.

(قوله: وبعضهم جعلهما مترادفين) بأن اعتبر في الترتيب الألفة وفي التأليف الترتيب.

(والمفرد) بالنظر إلى معناه (إما كلي وهو الذي لا يمنع

(**قوله: بالنظر إلى معناه**) أشار به إلى تقسيم المفرد إلى الكلي والجزئي في الحقيقة تقسيم لمعناه، فوصف المعنى بالكلية والجزئية حقيقة، ووصف اللفظ بهما مجاز من قبيل وصف الدال بوصف المدلول.

(**قوله: والمفرد إما كلي**) جعل مورد القسمة المفرد يعم الاسم والفعل والحرف، وليس المراد أن كل واحد من الثلاثة فيه قسمان؛ بل المراد أن المفرد من حيث هو قسمان، أما الاسم فيوجدان فيه.

وأما الفعل فهو كلي باعتبار الحدث الواقع في أحد الأزمنة، وهو لا يمنع نفس تصوره من صدقه على كثيرين، ولذا صح اتصاف أي فاعل كان بذلك الحدث، وجزئي باعتبار دلالته على نسبة معينة لذلك الحدث إلى فاعل مخصوص، وهذه النسبة غير مقصودة بالذات بل هي حالة بين الفعل وفاعله تابعة في القصد لهما، فيكون كمعنى الحرف، فالفعل كلي باعتبار دلالته على الحدث وجزئي باعتبار دلالته على هذه النسبة.

وأما الحرف فالحق فيه أنه جزئي لا غير؛ لأنه موضوع وضعًا عامًّا لمعنى مخصوص، فمن دالة على ابتداء معين هو ابتداء المتكلم السير من البصرة، وجعل آلة التعرف حالهما فهو غير مستقل بالمفهومية، ولذا لم يصح الإخبار به ولا عنه، والتزم أن يذكر معه متعلقه ومجروره، وهذا الابتداء المعنى الذي هو معنى من -مثلًا- ممتنع صدقه على كثير من هذا كله باعتبار بيان معنى الفعل والحرف.

وإلا فقد حقق السيد في حواشي "الشمسية" أن الحرف من حيث هو حرف والفعل من حيث هو فعل لا يوصف واحد منهما بالكلية ولا بالجزئية.

وبهذا تبين لك أنه لا معنى لما قيل بعد تقرير نحو ما قلناه عن بعض الشارحين أنه مخالف لما عليه علماء الوضع، فإن ما قاله ذلك الشارح لا مخالفة فيه لكلامهم أصلًا، كما يعلم بالوقوف على كلامه وكلامهم، فتدبر.

ثم أن تخصيص التقسيم بالمفرد وإن كان بعض الكليات قد يدل عليه بلفظ مركب كجسم نام حيوان ناطق لندرته، وما قيل في الجواب عنه أن التخصيص لكون الكلام هنا في الكليات الخمس وهي مفردات فلا يتم، فإن نحو: جسم نام لم يخرج عن الكليات الخمس؛ لأنه إما جنس بالنظر لما تحته أو نوع بالنظر إلى ما فوقه، على أنك قد سمعت أن قواعد هذا الفن يجب أن تكون عامة، قيل أيضًا: ويبقى النظر في المركب من الكلي والجزئي هل هو كلي أو جزئي أو لا كلي ولا جزئي. اهـ.

وأقول: إن أراد بذلك لفظًا مركبًا من لفظين مدلول أحدهما كلي فهو بيان ومدلول الآخر جزئي كزيد إنسان، فهذا داخل تحت القسمة باعتبار مفرداته؛ لأن مورد القسمة اللفظ المفرد.

وإن أراد معنى يكون مركبًا من معنيين أحدهما كلي والآخر جزئي ودل عليه بلفظ، فهذا محض فرض لا وجود له خارجًا فلا يرد نقضًا على التقسيم، كيف وقد صرح النظار بأن مادة النقض في التقسيمات الاستقرائية والتعاريف التحقيقية يجب أن تكون متحققة.

(قوله: إما كلي) سيأتي في كلام الشارح وجه تقديمه، فذكر الحواشي له هاهنا تكرار مع كلام الشارح الآتي.

نفس تصور مفهومه) من حيث أنه متصور (وقوع الشركة فيه)

(قوله: نفس تصوره) زيد لفظ التصور؛ ليخرج بعض أقسام الكلي عن تعريف الجزئي؛ إذ ربما يتبادر من تعريفه الامتناع بحسب نفس الأمر، فيندرج فيه مفهوم واجب الوجود، والكليات الفرضية كاللاشيء واللاممكن ونحوهما؛ فوجب تقييد المنع بالتصور.

وزيد لفظ النفس بناء على أنه يمكن أن يفهم من استناد الامتناع إلى التصور أن له مدخلًا فيه إما بالاستقلال أو بانضمام أمر آخر إليه، فدخل فيه مفهوم واجب الوجود، فإن العقل إذا تصوره ولاحظ معه برهان التوحيد امتنع من الشركة فيه، ولا شبهة في توقف هذا الامتناع على تصوره فله مدخل فيه قطعًا.

(قوله: مفهومه) الإضافة بيانية، أي: مفهوم هو هو .

وأما قالوه هنا من جعل الموصول واقعًا على الكلي باعتبار لفظه وإن كان مجازًا فرارًا من التهافت الحاصل بجعل الإضافة على معنى اللام؛ إذ مآل المعنى حينئذ المفهوم الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه إلخ، فيأباه قول الشارح والمفرد بالنظر إلى معناه، فتدبر.

والمراد بتصور المفهوم: حصوله في الذهن، أي: ارتسام المعنى فيه، فإن التصور هو حصول صورة الشيء في النفس.

(قوله: من حيث أنه متصور) لما كان ظاهر عبارة المصنف -وهو قوله: "نفس تصور مفهومه"- يدل على أن المانع من الشركة هو نفس تصور المفهوم؛ نبه الشارح بالتقييد بالحيثية على أن المراد منع ذلك المفهوم لكن لا من حيث هو هو بل من حيث تصوره، أي: تعقله.

بحيث يصح حمله

قال بعض حواشي الفناري: أما نفس المتصور فهو لقيامه بالنفس الجزئية جزئي؛ لأن جزئية المحل تستلزم جزئية الحال، فلا يصح الانقسام إلى الكلي والجزئي.

(قوله: بحيث يصح حمله) جعله أرباب الحواشي بيانًا لقول المصنف وقوع الشركة فيه، ولا يخفاك أن المناسب على هذا الجعل التعبير بأي لا التقييد بالحيثية، فالأحسن أن يقال: إن الشركة بين كثيرين قد تقع في الجزئيات، فإن زيدًا -مثلًا- يقبل الشركة في مدلوله بالأبوة إن كان أبًا، وبالبنوة إن كان ابنًا، وبالملكية إن كان مملوكًا، بالمالكية إن كان مالكًا إلى غير ذلك.

فقيد الشارح الشركة بالحمل، ومعناه أن يصدق الكلي على جزئياته صدقًا ليس هو الصدق في نفس الأمر؛ بل ما هو أعم بحسب نفس الأمر، أو الفرض العقلي، فالمعتبر إمكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقًا في نفس الأمر أم لم يكن، وسواء فرض العقل صدقه أو لم يفرض قط، فدخل جميع الكليات.

والمراد بالحمل: حمل المواطأة لا غير، وحينئذ لا يكون العلم مثلًا كليًّا إلا بصدقه على علم زيد وعلى علم عمرو وهكذا إلا بصدقه على زيد وعمرو، فإنه محمول عليها اشتقاقًا.

وحينئذ فكان الأولى للشارح أن يعبر بلفظ الصدق فإنه خاص بحمل المواطأة بخلاف الحمل، فإنه مشترك بينه وبين حمل الاشتقاق كما نبه على ذلك الشيخ السنوسي، إلا أن يقال: جرى الشارح على عدم الفرق.

وبقي هاهنا بحث وهو أن الجزئي داخل في تعريف الكلي، فإنه يمكن فرض صدقه على كثيرين بمجرد النظر إلى مفهومه؛ لصحة وقوعه مقدمًا للشرطية نحو: إن كان زيد -مثلًا- صادقًا على كثيرين لم يكن جزئيًّا بل كليًّا.

على كل فرد من أفراده.

وجوابه أن المراد بالفرض: الفرض بمعنى التجويز أي: الحكم بالجواز لا بمعنى التقدير المعتبر في مقدم الشرطية، واستعمال الفرض بمعنى التجويز شائع على أن المعتبر في الجزئي هو فرض ممتنع بالتوصيف، وفي الشرطية فرض ممتنع بالإضافة.

ومن هذا تبين معنى قول شارح "المطالع": إن كان مجرد الفرض كافيًا فلنفرض الجزئي صادقًا على أشياء كما يفرض صدق اللاشيء عليها؛ لأنا نقول ذلك فرض ممتنع وهذا فرض ممتنع.

(قوله: على كل فرد من أفراده) فيه تنبيه على أن جميع الكليات متساوية باعتبار نفس التصور، حتى أنه ما من كلي إلا وهو صادق على أفراد متكثرة بهذا الاعتبار وإن لم تكن موجودة؛ بل وإن استحال وجودها -كما سينبه عليه في التقسيم الآتي- فالمعتبر في الكلي أن لا يمنع نفس مفهومه من الكثرة سواء كانت الكثرة بالفعل كما في الإنسان، أو بالقوة كالشمس، أو لا ولا كاللاشيء واللاموجود واللاممكن.

فإن الكليات الفرضية لا يمكن صدقها في نفس الأمر على شيء من الأشياء الخارجية والذهنية، فإن كل ما يفرض في الخارج فهو شيء في الخارج ضرورة، وكل ما يفرض في الذهن فهو شيء في الذهن ضرورة، فلا يصدق في نفس الأمر على شيء منها أنه لا شيء.

وهكذا يقال في البقية، فهذه الكليات الفرضية مع امتناع صدقها على شيء لا يمتنع العقل بمجرد حصولها فيه عن فرض الاشتراك؛ بل يمكنه فرض اشتراكها بمجرد حصولها مع قطع النظر عن شمول نقائضها لجميع الأشياء.

(كالإنسان) فإن مفهومه إذا تصور لم يمنع من صدقه على كثيرين سواء وجدت أفراده في الخارج وتناهت كالكواكب أم لم تتناه كنعمة الله، أم لم توجد فيه؛ لامتناعها في الخارج كالجمع بين الضدين، أو لعدم وجودها.

(قوله: سواء وجدت أفراده إلخ) راجع لقول المصنف: "الكلي وهو الذي لا يمنع إلخ"، فالمعتبر مقسمًا لهذه الأقسام الكلي من حيث هو المعرف بالتعريف المذكور وليس راجعًا لقوله: "فإن مفهومه إذا تصور إلخ" كما قد يتوهم، وإلا لزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

(قوله: كالكواكب) مثال للأفراد لا للكلي المتناهي الأفراد، فإن مثاله كوكب، والمراد بالكواكب: السيارة وغيرها.

أما السيارة فسبعة جمعها قول بعضهم:

زحل شرى مريخه من شمسه   فتزاهرت لعطارد الأقمار

وأما الثوابت فالمرصود منها مذكور في عدد ذكر في الهيئة، والسيارة كل واحد في فلك، وأما الثوابت فهي في الفلك الثامن كما حقق في علم الهيئة.

(قوله: أم لم تتناه) أي: وجدت لكن بدون تناه.

واستشكله المحشي بأن الحكم عليها بالوجود أولًا ثم بعد التناهي ثانيًا تناف؛ لأن ما وجد في الخارج فهو متناه.

وأجاب بأن الإضافة في قوله: "أفراده" للجنس أي: وجدت أفراده في الجملة، وحينئذ لا منافاة بين الحكم بالوجود وعدم التناهي.

ثم قال: فتأمل، فإنه من مزلة الأقدام والأقلام.

وقد أشكل على بعض الأعلام، وأنا أقول: هذا الإشكال وجوابه لا ورود لهما أصلًا مع أن الجواب فاسد على تقدير وجود الإشكال، والقول بأن ذلك من مزلة الأقدام من وقوف الأفهام.

وبيان ذلك أن الكلام في هذا الفن إنما هو باصطلاح أربابه وهم الحكماء؛ لأنه إما جزء من الحكمة أو مقدمة لها كما قالوا، والحكماء قد أثبتوا هذا القسم فقالوا: إنه قد توجد أفراد الكلي مع عدم تناهيها، ولذلك مثال عندهم، وهو النفوس الناطقة على القول بعدم التناسخ القائل به بعضهم، فإن من قال بالتناسخ منهم تكون أفراد النفوس الناطقة متناهية عنده، وكحركات الفلك باتفاق جميعهم، فإنهم مجمعون على قدم الفلك، فإن الفلاسفة بأجمعهم مجمعون على قدم العالم سوى جالينوس فإنه توقف في ذلك، ولذلك لم يعد من الفلاسفة؛ لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم.

وما نقل عن أفلاطون من القول بحدوث العالم، فقيل: بأن المراد به الحدوث الذاتي وهم لا يخالفون في ذلك، فإنه لا ينافي القدم الزماني عندهم.

وأما كون المثال لا يوافق قواعد أهل السنة فشيء آخر؛ لأن المثال واقع باصطلاح الحكماء، وإن كان باطلًا عندنا فيكفي التمثيل به بحسب اصطلاحهم.

نعم الذي يخصنا إبطال ذلك، وقد تكفل علماء الكلام بإبطاله؛ بل بإبطال سائر قواعدهم حتى أفرد ذلك بالتأليف كـ"تهافت الفلاسفة" للغزالي و"تهافت الفلاسفة" للمولى خواجه زاده الرومي، فإن هذين الكتابين قد زيفت فيهما مقالتهم.

وقد استشكل بعض فضلاء المغاربة التمثيل بحركات الفلك على مذهب الحكماء؛ لأن ما مضى من الحركات والأزمنة انعدم، وما سيوجد في المستقبل هو الآن معدوم، وليس موجود الآن إلا حركة واحدة، فأين الأفراد الموجودة التي لا تتناهى.

وإن كانت ممكنة كجبل من ياقوت وبحر من زئبق، أم وجد منها فرد واحد سواء امتنع وجود غيره

ومنشأ هذا الإشكال تخيل وجود لها بالفعل مع عدم التناهي وليس كذلك؛ بل المراد تحقق وجودها ولو على سبيل التعاقب مع عدم تناهيها، وحركات الفلك التي مضت كذلك بناء على قدمه عندهم.

وأما جواب المحشي بقوله في الجملة فكأن معناه أي: وجد شيء من الأفراد خارجًا مع أنها لا تتناهى، أي: لا تقف في الوجود على حد كنعيم الجنة مثلًا، وهذا غير مستقيم فإنه لا يصدق على ما ذكر أن أفرده وجدت بدون تناه؛ بل الموجود بعض الأفراد.

وعلى فرض أن ما ذكره هو مرادهم لم يكن لاستشكالاتهم هذه الأمثلة وجه، وقد يمثل لذلك تمثيلًا صحيحًا موافقًا لقواعد أهل السنة بكمال الله تعالى، فإن أفراده موجودة قديمة لا تتناهى، ولم يقم دليل على استحالة عدم النهاية في القديم، ويصح التمثيل أيضًا بصفة العلم بناء على ما ذهب إليه أبو سهل -من أئمتنا- إلى جوز تعدد العلم القديم بتعدد المعلوم، فإن معلوماته تعالى لا نهاية لها فتكون العلوم أيضًا كذلك بناء على هذا المذهب.

(قوله: وبحر من زئبق) الزئبق: لفظ معرب يستعمل على وزن درهم، وعلى وزن زبرج، وهو مهموز ويجوز تخفيفه كغيره ذكره اليوسي.

وهو أصل المعادن كما بينا ذلك وكيفية تولده في الأرض في شرحنا على "نزهة داود في الطب"، ثم التمثيل بهذه الأمثلة -أعني: الجمع بين الضدين وبحر من زئبق وجبل من ياقوت- من قبيل المفرد المقيد لا من قبيل المركب؛ إذ المقصود هو البحر فقط بقيد أن يكون من كذا لا البحرية والزئبقية حتى يكون مركبًا، وكذا يقال في البقية.

كالإله -أي: المعبود بحق- ؛ إذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه؛ لكنه عند العقل لم يمتنع صدقه على كثيرين، وإلا لم يفتقر إلى دليل إثبات الوحدانية.

أم أمكن كالشمس أي: الكوكب النهاري المضيء؛ إذ الموجود منها واحد، ويمكن أن يوجد منها شموس كثيرة.

(**قوله: كالإله**) التمثيل به ظاهر عند من يفسره بالمعبود بحق، وأنه في الأصل صفة ثم غلبت عليه العلمية، ولذلك قال الشارح: أي المعبود بحق؛ ليشير إلى هذا قوله: لأن مدلول العلم جزئي.

قال بعض فضلاء المغاربة: إنه كان ينبغي إسقاط هذا القسم من أقسام الكلي؛ لأن لفظ الجزئي والكلي موهم في مقام الألوهية ما لا يصح في حقه تعالى من التعدد والجسمية والتركيب، وقد سبق لك أن التمثيل واقع باصطلاح الحكماء وهم لا يتحاشون عن ذلك غاية ما فيه أنه منقول عنهم، فليكن من جملة موبقاتهم التي تنقل من كتب الإسلاميين.

(**قوله: إذ الدليل الخارجي**) وصف الدليل بكونه خارجيًّا باعتبار عدم دخوله في مفهوم المعبود بحق فهو خارج عن تصور هذا المفهوم، وليس المراد بالخارجي الموجود خارجًا؛ لأن دليل الوحدانية هو برهان التمانع ومبناه أمر فرضي لا وجود له خارجًا.

(**قوله: قطع عرق الشركة**) فيه تقدير مضاف أي: ذي الشركة، أي الشريك وقطع العرق استعارة مكنية؛ لإبطال الشريك.

ثم الكلي إن استوى معناه في أفراده فمتواطئ كالإنسان، وإن تفاوت فيها بالشدة أو التقدم فمشكك، كالبياض فإن معناه في الثلج أشد منه في العاج.

(قوله: **إن استوى معناه في أفراده**) فيه قلب أي: استوى إفراده في معناه فالإنسانية -مثلًا- قدر متحقق في سائر الأفراد لا اختلاف بينها فيه، وإن اختلفت في آثار تلك الحقيقة كالذكاء والبلادة وغيرهما.

(قوله: **وإن تفاوت فيها**) أي: تفاوت الكلي في تلك الأفراد، وفيه قلب أيضًا، وبين التفاوت بالشدة والتقدم.

وفي الحواشي الفتحية أن المشهور في التشكيك اعتبار التفاوت بأحد الوجوه الثلاثة الأولية بمعنى التقدم بالذات أعني العلية والأولية بمعنى الأنسبية في نظر العقل، والأنسبية بمعنى كثرة الآثار. اهـ.

وكأنه لاستلزام الأشدية الأولوية اكتفى بها الشارح.

(قوله: **فمشكك**) بصيغة اسم الفاعل، سمي بذلك؛ لأنه يشكك الناظر فيه، فلا يدري أهو من المتواطئ نظرًا؛ لاتحاد الحقيقة، أم من المشترك نظرًا للاختلاف الذي بين الأفراد في الحقيقة.

وقد استشكل وجوده بأنه إن كان التفاوت داخلًا في مفهوم اللفظ كان مشتركًا، وإن كان خارجًا عنه كان مفهوم اللفظ وهو أصل المعنى حاصلًا في الكل على السواء؛ إذ لا اعتبار بذلك الخارج فيكون متواطئًا.

وأجيب بأجوبة منها: تسليم أن التفاوت خارج عن مفهومه إلا أنه داخل في وقوعه على أفراده وحصوله فيها، فاعتبر قسيمًا على حدة مقابلًا لما ليس فيه هذا التفاوت.

والوجود فإن معناه في الواجب قبله في الممكن وأشد منه فيه.

(وأما جزئي

ومنها: ما يستفاد من كلام ابن مرزوق أن ما تحققنا فيه الوضع للقدر المشترك مع عدم اعتبار ما وقع به التفاوت سميناه متواطئًا، وما تحققنا الوضع له مع الخصوصيات سميناه مشتركًا، وما شككنا فيه سميناه بالمشكك، فيكون حقيقة المشكك اصطلاحًا هو اللفظ لموضوع لمعنى مختلف في حاله لم يدر قصد الواضع منه هل القدر المشترك فقط أو هو مع الخصوصيات، ولا يخفى ضعف كل من الجوابين.

(**قوله: وأما جزئي**) أي: حقيقي بقرينة المقابلة بالكلي، وإلا فالجزئي قد يكون إضافيًا بالنسبة إلى ما هو أعم منه كالحيوان، فإنه جزئي إضافي بالنسبة لما فوقه وهو الجسم النامي، وإن كان كليًا بالنسبة على الإنسان فالجزئي الحقيقي كعلم الشخص، والمعرف بأل التي للعهد الخارجي وكالضمير واسم الإشارة والموصول بناء على ما حققه السيد تبعًا للعضد من أنها جزئيات وضعًا واستعمالًا.

وعلى ما ذهب إليه السعد تبعًا للمتقدمين هي كليات وضعًا جزئيات استعمالًا.

وأما المعرف بأل التي ليست للعهد فكلي، وكذا اسم الجنس؛ لأن الأول موضوع لفرد من أفراد النوع، فالتعدد فيه من أصل الوضع، والثاني موضوع للحقيقة المتحدة هكذا قيل مع زيادة.

وقوله: "لأن الأول" قد يفهم منه أن المراد بالمعرف بغير أل التي للعهد وبالثاني اسم الجنس، وليس كذلك بل يتعين أن المراد بالأول العلم الشخص وما عطف عليه، وبالثاني المعرف بغير أل التي ليست للعهد الخارجي واسم الجنس.

وهو الذي يمنع نفس تصور مفهومه ذلك) أي: وقوع الشركة فيه.

ومراده بالمعرف بغير أل التي للعهد المعرف بلام الاستغراق، والمعرف بلام الحقيقة، والمعرف بأل التي للعهد الذهني، فبان لك إيهام عبارته خلاف المقصود على أن كون المعرف بأل التي للعهد الذهني كليًّا نظر، فإن مدخولها فرد من أفراد الحقيقة، فهو جزئي غاية الأمر أنه غير معين وعدم تعينه لا يرفع جزئيته، فتدبر.

(قوله: وهو الذي يمنع إلخ) الموصول واقع على الجزئي باعتبار لفظه إلا أن إضافة مفهوم إلى الضمير بيانية، ومن البعيد جعل الموصول واقعًا على لفظ الجزئي كما قيل به هنا أيضًا، وتقدم ما فيه.

(قوله: نفس تصور مفهومه) أي: التصور من حيث نفسه، وقيد به؛ ليخرج ما منع الشركة للدليل الخارجي كواجب الوجود أو بالنظر للخارج كالكليات الفرضية.

(قوله: أي وقوع الشركة فيه) بمعنى أن الجزئي إذا تصور معناه وحصلت صورته في العقل، فإن تلك الصورة الحاصلة في العقل لا يصح فرض صدقها على كثيرين، فإنه يحصل من تعقل كل واحد من الجزئيات صورة مغايرة للصورة المتعقلة من جزء آخر.

فإن قلت: الجزئي لا يمنع نفس تصور مفهومه وقوع الشركة فيه، وكل ما كان كذلك فهو كلي فالجزئي كلي هذا خلف.

وأجيب بأن المراد من الجزئي إن كان ماصدق لفظ الجزئي عليه من الأفراد كزيد وعمرو وغيرهما، فلا نسلم الصغرى، وإن كان مفهومه الجزئي فلا نسلم الخلف؛ لأن معنى الجزئي كلي، فهذا السؤال مغالطة نشأت من الاشتراك الحاصل بين الصادق والمصدوق عليه. هذا محصل ما قالوه.

(كزيد علمًا)

وقد يقرر الجواب بوجه أدق، وهو إن كان الحكم على الماصدق تكون القضية كاذبة وسالبة، وإيجاب الصغرى شرط في الشكل الأول، وإن كان الحكم على المفهوم تكون القضية صادقة إلا أنها طبيعية وهي لا تنتج، فإن أردنا منع الخلف صححنا الصغرى بأنها معدولة لا سالبة وإن الطبيعية قد تنتج، والإنتاج بين هنا، وقولهم: الطبيعية لا تنتج أي إذا وقعت كبرى الشكل الأول، فهو محل النزاع.

(**قوله: كزيد علمًا**) قيد بالعلمية؛ لأنه إذا كان مصدرًا كان كليًّا.

وبقي النظر في العلم بالغلبة وعلم الجنس، أما الأول فهو وإن كان كليًّا بحسب الوضع لكنه قد صار جزئيًّا بسبب الاستعمال، وأما الثاني فمن قبيل العلم الشخصي؛ لأن مدلوله معين في الذهن فهو جزئي.

وقيل: إنه كلي وليس علمًا في عرف المنطق؛ لأن نظرهم إلى المعنى بالقصد الأول، وإنما أدخله أهل العربية في العلم نظرًا إلى الأحكام اللفظية، فالتشخص الذهني غير معتبر في معناه عند المناطقة، وكلام أبي الفتح في حاشية الجلال الدواني يشعر بترجيح كونه كليًّا.

وقال مير زاهد في حواشي الدواني: علم الجنس موضوع للماهية لا بشرط شيء كاسم الجنس إلا أن الحضور الذهني معتبر فيه دون اسم الجنس فهو كلي، وإطلاق العلم عليه مع أن معنى العلم جزئي هو بالنظر إلى الأحكام اللفظية المختصة بالعلم، ككونه مبتدأ وذا حال، وموصوفًا بالمعرفة، فإن اعتبار الحضور الذهني لا على وجه التقيد لا ينافي العموم والإطلاق، وما ينافيه هو التشخص.

فإن مفهومه من حيث وضعه له إذا تصور منع ذلك ولا عبرة بما يعرض له من اشتراك لفظي.

وذهب بعض النحاة إلى أن علم الجنس موضوع للماهية بشرط الوحدة الشخصية الذهنية، وحينئذ يكون جزئيًا، ويلزم منه أن يكون إطلاقه على الأفراد مجازيًا، وانكشف مما ذكرنا أن المعرفة أعم من الجزئي كما أن النكرة أخص من الكلي إذا المعتبر في المعرفة المعلومية والمعهودية دون التشخص وعدم الشركة. انتهى ملخصًا.

(قوله: فإن مفهومه) أي: مفهوم لفظ زيد علمًا، وقوله: من حيث وضعه أي: لفظ زيد له، أي: لذلك المفهوم.

(قوله: من حيث وضعه له) أي: من حيث وضع لفظ زيد بإزائه، وأما لا من هذه الحيثية -أي: العلمية- فإنه يكون مصدرًا كذا في الحاشية، وهو سهو ظاهر، فإن مراد الشارح بمفهوم زيد حال كونه علمًا وهو ليس إلا الذات المشخصة، وأما على تقدير جعله مصدرًا فإن مفهومه الحدث الذي هو المعنى المصدري، فالمحدث عنه هو زيد العلم.

وإضافة مفهوم للضمير عهدية كما هو الأصل في وضع الإضافة أي: مفهومه المعهود وهو الشخص، فلم يشمل كلامه المصدرية حتى يحترز عنها بالتقييد بالحيثية، فالأحسن أن يقال: إن التقييد بالحيثية لإخراج مفهوم العلم وهو الذات المعينة لا من حيث وضع العلم بإزائها، فإنها تكون كلية؛ لأن هذا المفهوم -أعني: ذاتًا معينة- صادق على كثيرين؛ لكن بعد وضع العلم لهذا المعنى تخصص فصار جزئيًا.

وقدم الكلي على الجزئي؛ لأن قيوده عدمية نظير ما مرَّ، ولأنه المقصود بالذات عند المنطقي؛ لأنه مادة الحدود والبراهين والمطالب

(قوله: **لأن قيود عدمية**) أراد بالقيود مطلق المنفي في قوله: "لا يمنع إلخ" من النفس والتصور والمفهوم، فباعتبار تسلط النفي على أمور متعددة كان كل واحد منها قيدًا وإلا فعدم المنع قيد واحد.

والمراد بكونها عدمية أن العدم معتبر في مفهومها، وضمير قيوده يعود للكلي لا يقال الأمر بالعكس؛ لأن قيود الكلي وجودية وقيود الجزئي عدمية، وذلك لأن الكلي هو الذي لا يمنع، والمنع يتضمن النفي ونفي النفي إثبات، فصار معنى لا يمنع يمكن، والجزئي هو الذي يمنع، ومعناه لا يمكن؛ لأنا نقول هذا تأويل بعيد لا يصار إليه ولا يعول عليه.

(قوله: **لأنه مادة الحدود إلخ**) لأن الحدود تتركب منه وكذا الأقيسة؛ لأنها تتركب من القضايا، والمحمول في القضايا الحملية لا بُدَّ وأن يكون كليًا -على نزاع في ذلك ليس هذا محله- فهو مادة للحدود حقيقة، وجزء مادة في الأقيسة .

وأراد بالمطالب النتائج، وهو جزء حقيقة فيها بناء على أن المحمول لا يكون إلا كليًّا، وأيضًا الكلي جزء من جزئيه غالبًا، فالجزئي كل بالنظر لوقوع الكلي جزءًا منه، ومعرفة الجزء سابقة على معرفة الكل؛ لأنه مقدم عليه طبعًا.

قالوا: والتقييد بالغالب؛ لأن بعض الكليات لا يكون جزءًا من الجزئيات كالخاصة والعرض العام.

وأقول: لو قيد الكلي بالذات لم يحتج للتقييد بقولهم: غالبًا، ولعل القيد ملاحظ فلا يحتاج للتصريح به على أنه عند الرجوع للتأمل الصحيح، فحال الخاصة والعرض العام كذلك، فلا حاجة لملاحظة القيد ولا التصريح به.

وبيانه أن الخاصة وهي نحو: الضحك، والعرض العام وهو نحو: المشي، كل واحد منهما جزء من جزئيه المخصوص وهو الضحك القائم يزيد مثلًا والمشي القائم به، فالكلي فيهما وهو المطلق له جزئيات وهي أشخاصه القائمة بنحو: زيد وعمرو من أفراد الضحك والمشي؛ لأن العرض يتشخص بتشخص محله.

وإنما فهموا أن الجزئي لنحو المشي والضحك هو الضاحك والماشي، ومعلوم أن الضحك والمشي ليسا جزئين حقيقيين لذات الضاحك والماشي، وإن كانا جزئيين من مفهومه، فاحتاجوا التكلف التقييد بالغلبة، وهو أخذ بالظاهر ووقوف عند النظرة الأولى على أنه لو عمم الجزئي بشموله لجزء المفهوم أيضًا صح أن يجعل المشي والضحك جزئين من الماشي والضاحك أيضًا، فتدبر.

واعلم أنه يفهم مما قررناه وجه التسمية بالكلي والجزئي، وأن المنسوب إليه فيهما ما هو فإن الكلي كالحيوان –مثلًا– منسوب إلى الكل الذي هو الإنسان مثلًا، والجزء كزيد منسوب إلى جزئه الذي هو الإنسان أو الحيوان، فمصدوق الكلي جزء إليه ينسب الجزئي ومصدوق الجزئي كل نسب إليه الكلي.

وهاهنا بحث شريف وهو أنه كيف يتصور كون الكلي جزءًا لجزئياته وهو محمول عليها بالمواطأة، والجزء غير محمول على كله بالمواطأة، فإن الجزء بحسب الذات والوجود غير كله ولا بد في الحمل من الاتحاد بحسبهما.

بخلاف الجزئي.

والجواب أن المعتبر في الحمل هو الاتحاد في الخارج، وهذا لا ينافي التغاير في العقل؛ بل لا بد له من التغاير، فإن الحمل هو اتحاد المتغايرين ذهنًا في الخارج محققًا أو موهومًا.

وتوضيحه أن الجزء مقدم على كله من حيث كونه جزءًا له، فإن كان جزءًا في الخارج يتقدم عليه في الخارج، وإن كان في العقل يتقدم عليه في العقل والكلي جزء عقلي لجزئياته، فهو متقدم عليها ومغاير لها في العقل، وهو لا ينافي الحمل.

وفي كون الجزئي لا يحمل كلام طويل ذكرنا منه شيئًا في الحواشي الصغرى على ولدية المرعشي في الآداب، وبسطنا الكلام عليه في مقولات السيد البليدي.

(**قوله: بخلاف الجزئي**) الذي يظهر أنه خبر مبتدأ محذوف أي: وهو -أي: الكلي- ملتبس بخلاف الجزئي -أي: بمخالفته في هذه الأمور- من جهة أن قيوده وجودية، وأنه ليس مقصودًا بالذات، وأنه ليس مادة الحدود والبراهين، فإن الجزئي لا يعرف ولا يعرف به ولا يبرهن به ولا عليه، فليس من مباحث هذا الفن أصلًا، وإنما تعرضوا لتعريفه؛ لأن مفهومه ملكة ومفهوم الكلي عدم يتوقف تصوره على تصورها.

وتقسيمه إلى جزئي حقيقي وجزئي إضافي وأخذ النسبة بينهما، وأن الحقيقي مباين للكلي، والإضافي أعم منه من وجه لا يقتضي أن يكون مبحوثًا عنه في هذا الفن.

أما بيان مفهومي الجزئي الحقيقي والإضافي فمن قبيل التصور، وهو لا يسمى بحثًا؛ لأنه في الاصطلاح عبارة عن حمل شيء على شيء، وأما بيان النسبة فن تتمة التعريف؛ لأن إيضاح المفهومات المتعددة يزداد بمعرفة نسب بعضها إلى بعض، فصار البحث عن الجزئي ليس مقصودًا بالذات، فوجب تقديم ما هو المقصود بالذات وهو الكلي.

قال الشيخ في "الشفاء": إنا لا نشتغل بالنظر في الجزئيات لكونها لا تتناهى وأحوالها لا تثبت، وليس علمنا بها من حيث هي جزئية يفيدنا كما لا حكميًّا ويبلغنا إلى غاية حكمية؛ بل الذي يخصنا النظر في الكليات.

(خاتمة): كل من الجزئي والكلي ثلاثة أقسام: طبيعي، ومنطقي، وعقلي.

فإذا قلت مثلًا: الحيوان كلي، فمفهوم الحيوان وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة معين في نفسه، ومفهوم الكلي وهو ما لا يمنع تصوره من صدقه على كثيرين من غير اعتبار كونه حيوانًا أو غيره معنى آخر غير المعنى الأول، فالأول الكلي الطبيعي، والثاني الكلي المنطقي، والمركب منهما هو الكلي العقلي، وكذا يقال في أنواع الكلي الخمسة الجنس، والفصل، والخاصة، والنوع، والعرض العام.

فالمتحصل من ضرب هذه الأقسام الثلاثة في الكلي وأقسامه الخمسة ثمانية عشر يزاد عليها أقسام الجزئي الثلاثة تصير الجملة إحدى وعشرين.

واختلفوا في وجود الكلي الطبيعي في الخارج، فقيل بوجوده خارجًا؛ لأنه جزء الشخص الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود، وقيل: إنه ليس موجودًا في الخارج؛ إذ لو وجد خارجًا لتشخص.

قال في شرح "المطالع": والذي يخطر بالبال أن الكلي الطبيعي لا وجود له في الخارج، وإنما الموجود في الخارج هو الأشخاص.

ثم قال: فإن قلت: إذا لم يكن في الوجود إلا الأشخاص فمن أين تحققت الكليات؟

قلت: العقل ينتزع من الأشخاص صورًا كلية مختلفة تارة من ذواتها وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى، فليس لها وجود إلا في العقل. اهـ.

قال بعض الفضلاء: وأما الكلي العقلي والمنطقي ففي وجودهما خارجًا خلاف أيضًا، فمن قال بوجود الإضافة قال بوجود المنطقي ولزمه القول بوجود العقلي؛ لأنه مركب من الطبيعي والمنطقي الموجودين، ومن منعه منع وجود المنطقي ولزمه عدم وجود العقلي ضرورة عدم وجود أحد جزئيه. اهـ.

وفيه مجال للبحث، وتحقيق هذا المبحث يطلب من العلم الطبيعي، ولذلك قال السيد: إن البحث عن وجود هذه الكليات في الخارج خارج عن هذه الصناعة.

ثم رأيت في حواشي مير زاهد على الدواني كلامًا نفيسًا قال -رحمه الله-: وتوضيح مرامهم -أي: القائلين بوجود الكلي الطبيعي خارجًا- أن حقيقة الإنسان -مثلًا- حال اقتران العوارض التي هي خارجة عنها موجودة في الخارج، فتكون تلك الحقيقة من حيث هي هي وذاتياتها التي هي متحدة معها موجودة في الخارج كما تشهد به الضرورة، كيف ولو لم تكن موجودة يلزم مفارقتها عن نفسها وبطلانها حال مقارنتها للعوارض؛ بل لا يتصور مقارنتها لها، وتلك الحقيقة ليست متعينة في حد ذاتها؛ لأن تعينها ليس عينها ولا جزأها، فيمكن أن تلاحظها لا بشرط شيء وتعرض لها الكلية ويكون كليًّا طبيعيًّا، ويمكن أن تلاحظ بشرط شيء فتعرض لها الجزئية ويكون فردًا أو حصة.

وهو تحقيق نفيس لم أره لغيره، ولنا في حواشي المقولات الكبرى كلام أبسط من هذا، فراجعه إن شئت.

(والكلي إما ذاتي، وهو الذي يدخل

(**قوله: وهو الذي يدخل إلخ**) هذا إنما يشمل الفصل والجنس؛ لأنهما يدخلان في حقيقة ما تحتهما من الأفراد، فلم يشمل كلامه النوع كالإنسان مثلًا؛ لأنه حقيقة ما تحته من الأفراد فلم يوصف بكونه داخلًا إلا بنوع تكلف بأن يراد بالدخول عدم الخروج، فبقي داخلًا في تعريف العرضي وهو ما لا يدخل إلخ، فيكون النوع على هذا عرضيًّا كما سيقول الشارح فيخالفه ما سيأتي للمصنف من تقسيمه الذاتي إليه وإلى الجنس.

ولعل الأحسن في الجواب أن يقال: إنه جرى على الاصطلاحين، وهذا أحسن من تأويل عبارته هنا لإرجاعها لما سيأتي؛ لأنه لا قرينة لما قيل به هنا من المجاز تسمية للشيء باسم ملزومه -يعني: ذكر يدخل- وأريد لازمه -أعني: لا يخرج- والقرينة لهذا المجاز ما سيجيء من جعل النوع ذاتيًا مع أنه غير داخل في التعريف، فلا بد من صرفه عن الظاهر. اهـ.

وفيه نظر؛ لأن مراعاة المصنف لكلا المذهبين في المقامين جائز؛ بل هو الظاهر؛ لأن صون التعريف عن المجاز مهما أمكن لازم مع أن ما سيجيء من المصنف لا يصلح أن يكون قرينة للمجاز؛ لاحتمال الإشارة للمذهبين، فالظاهر إبقاء كلام المصنف على ظاهره؛ لضعف اعتبار القرينة.

وأيضًا تعبير المصنف فيما سيأتي بقوله: "والذاتي" حيث أتى به اسمًا ظاهرًا مع أن المقام للإضمار يقتضي نكتة وهي التنبيه على المغايرة.

والعجب من أرباب الحواشي هنا حيث تنبهوا لهذه النكتة فوجهوا العدول بما ذكرنا مع تأويلهم كلام المصنف هنا وإرجاعه لما سيأتي، فتضارب كلامهم على أن كلام الشارح يأبى هذا التأويل، فإن قوله: "وعلى هذا" فالماهية عرضية يقتضي حمل كلام المصنف على ظاهره.

في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس) فإنه داخل فيهما لتركب الإنسان من الحيوان والناطق والفرس من الحيوان والصاهل.

(فائدة):

الذاتي منسوب إلى الذات بمعنى الحقيقة لا بمعنى صاحبة، ولذلك أدخلت عليها أل وأفردت عن الإضافة، واستعمالها بهذا المعنى وارد في كلام العرب؛ لقول سيدنا خبيب رضي الله عنه:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ ... يبارك على أوصال شلوا ممزع

وقول الآخر:

فنعم ابن أخت القوم في ذات ماله ... إذا كان بعض القوم في ذاته وفر

وفي "القاموس": قوله تعالى: ﴿ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ أي: حقيقة وصلكم، وبه فسرها الواحدي.

ونقل عن النووي أن إطلاق الذات على الحقيقة اصطلاح المتكلمين، قال: وأنكره بعض الأدباء، وهذا الإنكار منكر واستدل بالآية السابقة. اهـ.

لكن قولهم في النسب ذاتي لا يجري على القياس إلا أن جعلت التاء أصلية، وهو خلاف الظاهر ومقتضى صنيع القاموس أنها زائدة، وعليه فالقياس أن يقال: ذووي برد المحذوف.

(قوله: في حقيقة جزئياته) المراد بها الأنواع بدليل التمثيل وهي جزئيات إضافية، فإن الجزئي كما يطلق على المعنى السابق يطلق على كل أخص تحت أعم.

(وأما عرضي وهو الذي يخالفه) أي: لا يدخل في حقيقة جزئياته.

(كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان) لما مرَّ أنه مركب من الحيوان والناطق، فالضاحك خارج عنه، وعلى هذا فالماهية عرضية.

وقد يطلق الذاتي على ما ليس بعرضي فتكون الماهية ذاتية، واعترض بأن الذاتي منسوب إلى الذات، فلو كانت ذاتية لزم نسبة الشيء إلى نفسه.

(قوله: وأما عرضي) سمي بذلك لكونه منسوبًا إلى ما يعرض للذات كالضحك -مثلًا- العارض للإنسان والمنسوب إلى العرضي عرضي.

(قوله: وقد يطلق الذاتي على ما ليس بعرضي) هذا هو مختار الشيخ الرئيس فإنه فسر في "الشفاء" الذاتي بما ليس بعرضي.

وبقي قول ثالث هو مختار صاحب "المطالع" قال: ونحن نريد بالذاتي جزء الماهية وبالعرضي الخارج عنها.

وحينئذ تكون قسمة الكلي مثلثة، وأما على رأي الشيخ في الشفاء فمثناة.

(قوله: واعترض إلخ) أصل هذا الكلام للشيخ الرئيس فإنه قال في الشفاء: هاهنا موضع نظر فإن الذاتي ماله نسبة إلى ذات الشيء، وذات الشيء لا يكون منسوبًا إلى ذات الشيء؛ بل إنما ينسب إلى الشيء ما ليس هو.

وأجاب بأن الذاتي وإن دل على النسبة بحسب اللغة؛ لكن لا كلام فيه وإنما الكلام فيما وقع عليه الاصطلاح، وهو لا يشتمل على النسبة أصلًا.

وأجيب بأن هذه الشمسية اصطلاحية لا لغوية، وبأن الذات كما تطلق على الحقيقة تطلق على ما صدقها، ويمكن نسبة الحقيقة إلى ما صدقها ثم أخذ في بيان الكليات الخمس

(قوله: وبأن الذات إلخ) الجواب الأول منع تحقق النسبة، وهذا الجواب بتسليمها وتحقيق وجود المنسوب والمنسوب إليه، وهذا الجواب ذكره شارح "المطالع" قال: على أنه لو جعل الماهية ذاتية للماهية من حيث أنها مقترنة بالشخص لاندفع الإشكال على قانون اللغة أيضًا.

(قوله: على ماصدقها) تصرف المناطقة في هذا كقولهم للإنسان مثلًا، فجعلوا اللفظين بمنزلة كلمة واحدة، وادخلوا الجار عليه وجروه به، وأصله مركب من ما الموصولة وصدق فعل ماض، أي: ما صدق عليه الماهية.

والصدق بمعنى الحمل، فمصدوق الموصول مع صلته الأفراد، فإن تلك الأفراد تحمل عليها الماهية كزيد وعمرو إلخ، فإنه يقال: زيد إنسان وعمرو إنسان إلخ، فعلى هذا تفتح القاف في صدق.

(قوله: في بيان الكليات الخمس إلخ) استدل الشيخ في "الشفاء" على حصرها فيها، بأن الكلي إما أن يكون ذاتيًا أو عرضيًّا، فإن كان ذاتيًا فإما أن يدل على الماهية أو لا يدل، فإن كان دالًّا على الماهية المشتركة فهو جنس، وإن كان دالًّا على الماهية المختصة فهو نوع.

وإن لم يدل على الماهية فلا يجوز أن يكون أعم الذاتيات المشتركة، وإلا لدل على الماهية المشتركة فتكون أخص منه، فهو فصل صالح للتمييز عن بعض المشاركات في أعم

وبدأ بالذاتي منها فقال: (والذاتي إما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة كالحيوان بالنسبة إلى) أنواعه نحو: (الإنسان والفرس وهو الجنس)

الذاتيات، وإن كان عرضيًّا فإما أن لا يكون مشتركًا فيه فهو الخاصة، أو يكون فهو العرض العام.

(قوله: وبدأ بالذاتي) وذلك؛ لأنه العمدة فكان الأنسب أن يقدم النوع أو يؤخره، ويقارن بين الجنس والفصل كما فعل غيره للمناسبة بينهما من حيث أنهما جزآن، ولكنه اعتبر مناسبة أخرى بين الجنس والنوع وهي المقولة على كثيرين دون الفصل.

ولما كان المختلف في العدد والحقائق -وهو الجنس- أولى باسم الكثرة من المختلف في العدد فقط قدَّم عليه وأتى بالفصل بعد النوع؛ لتقدم الجنس على الفصل من حيث أن الجنس أعم.

(قوله: والذاتي إلخ) إظهار في مقام الإضمار يقتضي أن المراد به هنا غير الذاتي هناك، فإنه هنا يشمل النوع ولا يشمله التعريف السابق كما تقدم، كذا قالوا.

وفيه أنه لو أتى بالضمير لتوهم عوده للكلي؛ لأنه المحدث عنه حيث قال سابقًا: "والكلي إما ذاتي إلخ"، أو أنه راجع للقسم الثاني من القسم الأول وهو العرض؛ لقربه، وكلاهما ليس مرادًا فالمقام فيه للإظهار، فلا تطلب له نكتة، وعدل عما هو الشائع في أمثاله بأن يقول: والأول إلخ، للإيضاح تأمل.

(قوله: مقول) أي: محمول حمل مواطأة فإنه المعتبر عندهم كما سلف.

(قوله: المحضة) أي: الخالصة من شائبة الخصوصية كما في النوع المقابل له جوابًا عنهما، أي: عن السؤال عنهما، فلو قال: "عنه" أي: السؤال المفهوم من سأل كان

لأنه إذا سُئِلَ عن الإنسان والفرس بما هما كان الحيوان جوابًا عنهما؛ لأنه تمام ماهيتهما المشتركة بينهما، وإذا سئل عن كل منهما لم يصح أن يكون جوابًا عنه؛

أنسب، ولكنه أتى بضمير التثنية؛ لأن كلًّا من الإنسان والفرس يتضمن سؤالًا، وإن وقعا بلفظ واحد في قول السائل ما الإنسان والفرس؟، كذا في الحاشية.

وقد يقال: إن معنى كلام الشارح جوابًا عن السؤال عنهما، وحذف المضاف كثير شائع؛ لأن الضمير في قوله: "في جواب ما هو"، وقوله: "بما هما" واقع موقع المسئول عنه، وهذا أولى من جعل الضمير عائدًا على السؤال المفهوم من سأل.

(**قوله: تمام ماهيتهما**) ماهية الشيء، وحقيقته شيء واحد، وهو ما به الشيء هو هو، وقد تختص الحقيقة بالموجودات دون الماهية، فتشمل المعدومات وهي مأخوذة من ما هو، والمراد بها ما يقع جوابًا عن ذلك السؤال.

وفي اليوسي أنها نسبة إلى ما وذلك؛ لأنه لما كانت (ما) يسئل بها عن الحقيقة نسبت الحقيقة إليها بمعنى أنها تقال في جوابها، فيقال للحقيقة أنها ماهية، أي: مقولة في جواب ما، أو مطلوبه بها، وإن شئت أبدلت الهمزة هاء. اهـ.

وقال مير زاهد: المشهور أن للماهية معنيين:

الأول: ما به يجاب عن السؤال بما هو.

والثاني: ما به الشيء هو هو، والحق أن لفظة الماهية مشتقة من هاتين العبارتين، ومعناها الحقيقي هو الأمر المعقول، أي: الحاصل في العقل من غير اعتبار الوجود الخارجي كما أشار إليه الطوسي في "التجريد".

لأنه ليس بتمام ماهيته فلا يجاب به؛ بل بتمامها، وتمامها في الأول الحيوان الناطق، وفي الثاني الحيوان الصاهل.

والمسئول عنه بما منحصر في أربعة في واحد كلي نحو: ما الإنسان واحد جزئي نحو: ما زيد، وكثير متماثل الحقيقة نحو: ما زيد وعمرو وبكر، وكثير مختلفها نحو: ما لإنسان والفرس والشاة.

والجواب عن الأربعة منحصر في ثلاثة أجوبة؛ لاشتراك الثاني والثالث في جواب واحد.

(**قوله: والجواب عن الأربعة منحصر في ثلاثة أجوبة**) وجه الحصر أن الجواب إما أن يكون بالحد وهو الأول، أو بالنوع وهو الثاني، أو بالجنس وهو الثالث.

قال الشيخ السنوسي في منطقه: والحاصل أن الأسئلة "بما هو" وإن كثرت فجوابها منحصر في ثلاثة أقسام:

جواب لا ينون إلا إذا كان السؤال عن واحد كلي ولا يكون حالة التعدد وهو الجواب بالحد.

وجواب لا يكون إلا عند السؤال عن متعدد كليين مختلفي الحقيقة، أو شخصيين، أو شخصي وكلي كذلك، ولا يكون عن مفرد وهو الجواب بالجنس.

وجواب يكون عن السؤال عن مفرد شخص أو أشخاص متحدة الحقيقة، أو صنف أو أصناف كذلك وحدها، أو مع الشخص أو الأشخاص المتفق جميعها في حقيقة واحدة، وهو الجواب بالنوع الحقيقي. اهـ.

(ويرسم) الجنس

فما ذكره الشيخ القليوبي هنا ساقط.

قال الشيخ السنوسي: وحكم جواب أصناف هذا النوع إذا عددت أو أفردت بالسؤال "بما هو" لم أره منصوصًا في كتب المنطق، وما ذكرته فيه إنما هو شيء ظهر لي فتأمله، وأبحث في كتب المنطق عن صحته أو فساده. اهـ.

والذي ذكره هو قوله، والظاهر أن السؤال بما هو إذا أفرد عن الصنف أو الصنفين أو الأصناف يجاب عنه بالنوع موصوفًا بالوصف الذي امتاز به ذلك الصنف عن سائر الأصناف إن كان السؤال عن صنف واحد منها، وإن كان عن متعدد من الأصناف فيجاب بالنوع موصوفًا بتمام الوصف المشترك من ذلك المتعدد، فيقال -مثلًا- في جواب السؤال عن الزنجي بما هو الإنسان الأسود وعن الزنجي والصقلي هما الإنسان العجمي. اهـ.

وفي بعض طرر الشارح تأمل، فتبين أنه لا حاجة للوصف المذكور؛ لأن الفرض أن السؤال بما فلا يجاب إلا بتمام الحقيقة وهو النوع فقط، وأما الجواب بالوصف المميز فإنما يقال في السؤال بأي على القاعدة في ذلك. اهـ.

قال اليوسي: إذا كان السائل عن الزنجي -مثلًا- جاهلًا أنه إنسان فظاهر، وأما إذا علم أنه إنسان وأراد تمييزه فلا يكفي الإنسان جوابًا عنه؛ بل لا يفيد شيئًا، وحقه حينئذ أن يُسئل بأي فيجاب بالوصف المميز لذلك الصنف ولا يسئل بما.

(قوله: ويرسم الجنس إلخ) سيأتي في الشارح بعد الفراغ من الكلام على الكليات توجيه كون هذه التعريفات رسومًا ولفظ كلي لا حاجة إليه؛ لأن المقول على كثيرين مغن عنه، هكذا قال غير واحد.

بأنه كلي دخل فيه سائر الكليات

وقول المحشي فيه نظر من وجهين ليس بشيء:

أما النظر الأول وهو قوله: "أن فيه الاعتراض باللاحق على السابق" وهو غير مرضي؛ لأن السابق وقع في مركزه، فلأن هذه المقدمة كثر وقوعها في كلام المتساهلين في أمثال هذه النظائر، وهي كلام مجمل قد أخذ على إجماله، فأشبه الأصول الموضوعة التي تؤخذ على سبيل حسن الظن بالمعلم من غير أن تقترن بالبيان، ولم تذكر في كتب النظار.

وأما النظر الثاني فإن ما ذكره في بيان الاحتياج إلى لفظ الكلي من أن ذكر مختلفين لإخراج النوع وهو صفة لا بد له من موصوف، فذكر كثيرين لأجل ذلك، وقوله: "على كثيرين" جار ومجرور يحتاج لمتعلق، فذكر المقول لأجل ذلك فإنما يفيد الاحتياج إلى مقول دون الكلي الذي الكلام فيه.

واعلم أنه قد وجد في نسخ "المطالع" لفظ الكلي فردها الشارح بأنه مستدرك؛ لأنه مرادف للمقول على كثيرين لا فرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل.

وأوضحه سيد المحققين بأن مفهوم الكلي ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه بين كثيرين، أي: هو صالح بمجرد تصوره للحمل عليها، وهذا هو المراد من الحمل على كثيرين.

(قوله: دخل فيه سائر الكليات) أي: بقيتها ما عدا الجنس؛ لئلا يلزم دخول الشيء في نفسه، كذا في الحاشية وليس بشيء؛ بل الحق تفسير سائر بجميع.

وما ادعاه من لزوم دخول الشيء في نفسه ممنوع؛ لأن الجنس داخل مع غيره فهو داخل في جملة المجموع، فلم يلزم ما ذكر على أنه كيف يصح إخراجه مع أنه المقصود بالتعريف، فلو خرج فسد التعريف كما لا يخفى.

(مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق) خرج به النوع؛ لأنه مقول على كثيرين متفقين بالحقائق.

(فائدة):

قال الحريري في "درة الفواصل": فمن أوهامهم الفاضحة وأغاليطهم الواضحة أنهم يقولون: قدم سائر الحجاج، فيستعملون سائر بمعنى الجميع وهو في كلام العرب بمعنى الباقي.

ثم ساق على ذلك أدلة من الأحاديث وكلام العرب. اهـ.

ومنع ابن بري ذلك، وقال: أن ابن دريد ذكر في بعض أماليه جاء سائر الحجاج، أي: كلهم، ولك سائر المال، أي: كله، وأنشد قول ابن مضرس:

فما حسن أن يعذر المرء نفسه ... وليس له في سائر الناس عاذر

.اهـ.

ذكره بعض شراح الدريدية.

(قوله: مقول) أي: محمول حمل مواطأة كما تقدم غير مرة، والمراد صالح لأن يقال ويحمل لا أنه مقول بالفعل، وكذا يقال في بقية التعاريف.

فإن الكلي المنقسم إلى هذه الأقسام عام يشمل ما لا أفراد له خارجًا وما له فرد واحد إلى آخر التقسيمات السابقة.

وفي شرح "المطالع": وحمله، أي: حمل المقول على كثيرين على ما يقال على كثيرين بالفعل تنبيهًا على أن الجنسية إنما هي بالقياس إلى أنواع متعددة بخلاف النوعية، فإنها

(في جواب ما هو) خرج به الفصل والخاصة والعـرض العـام؛ إذ الأولان إنما يقالان في جواب أي شيء هو، والثالث لا يقال في الجـواب أصـلًا؛ لأنـه ليس ماهية لما هو عرض له حتى يقال في جواب مـا هـو، ولا مميـزًا لـه حتـى يقال في جواب أي شيء هو.

وأما الجزئي فلم يدخل في الكلي حتى يحتاج إلى إخراجه بمقول

يمكن أن تتحقق بالقياس إلى شخص واحد سهو؛ لأنـه إن أريـد بـالكثيرين الأفـراد الموجودة في الخارج لم يتناول الأجناس المعدومة، ولم يكن المقول على كثـيرين كـالجنس للخمسة؛ لعدم شمول الكليات المعدومة والمختـصرة في شـخص واحـد وإن أريـد بـه الأفراد المتوهمة، فلا فرق بين النوع والجنس. اهـ.

والمراد بالكثيرين في تعريف الجنس: الأنواع، وفي تعريف النوع: الأشخاص.

قيل: كثيرين جمع كثير على زنة فعيل، وحينئذ فلا وجه للجمع، ولذا قال بعـض المحققـين: هذا الجمع ليس بصحيح من جهة اللغة وإنما هو من مسامحات أهل هذا الفن. اهـ.

قال بعض المدققين: إنما اختاروا جمع الكثير؛ تنبيهًا عـلى أن جميـع الكليـات متـساوية باعتبار نفس التصور حتى أنه ما من كلي إلا وهو صادق على ذوي عقول متكثـرة بهـذا الاعتبار وإن كان مباينًا لها بحسب نفس الأمر.

أما اختيار صيغة المذكر على صيغة المؤنث فلكونه أشرف.

(قوله: حتى يحتاج إلى إخراجه بمقول) أي: لو فرض دخوله في الكلي خـرج بقولـه: "مقول" بناء على أن الجزئي لا يحمل، وهو مختار السيد الشريف معللًا له بأن حمله عـلى

على كثيرين كما زعمه جماعة.

نفسه لا يتصور قطعًا؛ إذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره إيجابًا ممتنع. اهـ.

واختار الدواني صحة حمل الجزئي، فقال: "المقول" أي: المحمول، وهو شامل للكلي والجزئي، فإن الحمل يجري فيهما معًا على ما صرح به الفارابي في "المدخل الأوسط"؛ بل الشيخ في "الشفاء" أيضًا.

وأجاب عما ذكره السيد بأنه يجوز حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات، كما في هذا الكاتب وهذا الضاحك، فإنهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات، فإن ذاتهما ما زيد بعينه مثلًا، وكذا يجوز حمله على كلي انحصر في جزئيه، كما في قولك: بعض الإنسان زيد. اهـ.

وفي الحواشي الفتحية إيراد معارضة على كلام السيد، وهي أن الكلي محمول على الجزئي الحقيقي إيجابًا بداهة. اهـ.

واتفاقًا كقولنا: زيد إنسان وهو يدل على كون الجزئي الحقيقي محمولًا على الكلي إيجابًا ضرورة أن الحمل هو الاتحاد وهو من الطرفين. اهـ.

وأما قول المحشي عند الكلام على هذه المسألة: "أن للجزئي وجودين إلخ"، فكلام غير معقول لا نشتغل ببيان فساده؛ إذ قد أغنى عنه ما ذكرناه هنا، ومن أراد مزيد بيان لحمل الجزئي فليرجع لما كتبناه على مقولات السيد البليدي فلقد أشبعنا القول هنا.

والجنس أربعة أقسام: عال وهو الذي تحته جنس وليس فوقه جنس كالجوهر على القول بجنسيته، ومتوسط وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس

(قوله: والجنس أربعة أقسام) لأنه إنما يكون فوقه وتحته جنس أو لا يكون فوقه ولا تحته جنس، أو يكون تحته ولا يكون فوقه جنس، وبالعكس.

قال في شرح "المطالع": والشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب؛ بل حصرها في الثلاث، وكأنه نظر إلى أن اعتبار المراتب إنما يكون إذا ترتبت الأجناس، والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب، وأما غيره فلم يلحظ لذلك؛ بل قاس الجنس بالجنس، واعتبر أقسامًا بحسب الترتيب وعدمه وكيف كان، فالجنس المطلق لا ينحصر إلا في الأربعة.

(قوله: على القول بجنسيته) اعلم أن للحكماء في تحقيق الأجناس العالية اضطرابًا، فذهب قوم إلى أن جنس الأجناس واحد وهو الوجود.

وردّ بأن الجنس يجب أن يقال على الأفرد بالتواطئ والوجود مقول بالتشكيك.

وذهب آخرون إلى أن الأجناس العالية اثنان: الجوهر والعرض، وقيل: إنها أربعة: الجوهر، والكم، والكيف، والمضاف.

وذهب المحققون منهم كأرسطو إلى أنها عشرة، وهي المسماة بالمقولات العشر المجموعة في قول بعضهم:

الجوهر الكم والكيف المضاف متى ... أين ووضع له أن ينفعل فعلا

وليس لهم برهان على الحصر؛ بل عولوا على الاستقراء، فهذه الأجناس العشرة العالية المسماة بالمقولات كل منها جنس لما تحته لا عرض عام.

كالجسم النامي، وسافل وهو الذي فوقه جنس وليس تحته جنس كالحيوان؛ لأن الذي تحته أنواع لا أجناس، ومنفرد وهو الذي ليس فوقه جنس وليس تحته جنس،

وما تحته من الأقسام الأولية أجناس لا أنواع، فمبنى القول بكون الجوهر جنسًا عاليًا هو ذلك، وعلى أن الوجود ليس جنسًا للجوهر والعرض.

وتمام هذا الكلام مبسوط في محله من الطبيعيات، وقد كان خطر ببالي أن أشرحه أتم شرح وأبين ما وقع للحواشي هنا في تقرير مذهب المتكلم والفلاسفة من التخليطات، من أعجبها ما قيل: إن الجسم يتركب من الأسطحة المتألفة من الخطوط المتألفة من النقط وكلها أمور وهمية. اهـ.

فإنه كيف يتركب المحسوس من الوهمي، فإن المتركب من الوهمي وهمي، فهذا رجوع لمذهب السوفسطائية المنكرين لحقائق الأشياء، ولعمري أن عدم الوقوف على الاصطلاحات من الكتب المحررة المعتمدة يجر إلى أكثر من هذا، ثم ظهر لي أن الأولى في أمثال هذا المقام الأعراض عن هذه المباحث الفلسفية؛ لغموضها أولًا، ولكون الكتاب موضوعًا للمبتدئ ثانيًا، فلا نشوش ذهنه.

واستبان منه أن معنى قول الشارح على القول بجنسيته أي بكونه جنسًا عاليًا، أو أن معنى على القول بجنسيته أي: بكونه جنسًا للجسم والعقل المطلق لا أنه عرض عام خارج عن حقيقتها.

قالوا: ولم يوجد له مثال.

(قوله: قالوا ولم يوجد له مثال) مثل له بعضهم بالعقل المطلق بناء على أن الجوهر ليس جنسًا له بل عرض عام؛ لئلا يتحقق جنس فوقه، وبناء على أن ما تحته من العقول العشرة أنواع لا أشخاص وإلا لكان نوعًا.

واعلم أن هذا التمثيل على اصطلاح الفلاسفة من القول بالمجردات.

وجعل أنواع الجوهر خمسة، قالوا: الجوهر خمسة أقسام؛ لأنه إما حال وهو الصورة، وإما محل وهو الهيولي، وإما مركب منهما وهو الجسم، أو ليس حالًا ولا محلًا وهو المجرد، وفيه قسمان؛ لأنه إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو النفس أو لا يتعلق به كذلك وهو العقل.

وحصروا أفراده في عشرة ولا دليل لهم على ذلك، ثم اختلفوا في جنسها وهو المجرد عن المادة وعلائقها هل هو مندرج تحت الجوهر أو لا، وهل العقول العشرة اختلفت بالحقيقة والفصول فتكون أنواعًا والعقل جنسها أو بالعوارض والخواص فيكون العقل نوعًا لها وهي أفراده.

والحق عند أهل السنة أن الجوهر إن لم يقبل القسمة بوجه من الوجوه فهو الجوهر الفرد وإلا فهو الجسم، وأنكروا جميع ما عدا ذلك.

والقول بإثبات العقول العشرة مبني على أصول فاسدة أقواها عندهم أن الواحد من كل جهة لا يصدر عنه إلا واحد، وكل شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية الركاكة، فقالوا: لا يصدر عن الباري تعالى بلا واسطة إلا عقل واحد والعقل فيه كثرة هي الوجود والإمكان وتعقل الواجب وتعقل ذاته، ولذلك صدر عنه عقل آخر ونفس، وذلك مركب من الهيولي والصورة.

(وأما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معًا كالإنسان بالنسبة إلى) أفراده نحو: (زيد وعمرو هو النوع) لأنه إذا سئل عن زيد وعمرو بما هما كان الإنسان جوابًا عنهما؛ لأنه تمام ماهيتهما المشتركة بينهما.

قال النصير الطوسي مع أنه من أكابرهم في كتابه المسمى بـ"الفصول في الأصول": ويلزمهم أن أي موجودين فرضًا في العالم كان أحدهما علة للآخر بواسطة أو بغيرها، وأيضًا التكثرات التي هي في العقل الأول إن كانت موجودة صادرة عن غيره؛ لزم تعدد الواجب وإن لم تكن موجودة لم يكن تأثيرها في الموجودات معقولًا. اهـ. وهو نقض جيد.

(قوله: والخصوصية معًا) أي: يصح أن يكون جوابًا عن الشيء حالة الأفراد أو حالة الجمع، كالإنسان فإنه إذا سُئِلَ عن زيد -مثلًا- بما هو يصح أن يقال: الإنسان، ولو سُئِلَ عن زيد وعمرو وبكر فكذا يصح أن يقال: الإنسان، فظهر أن المراد بالمعية هو الصلاحية للجواب بحسبهما وليس المراد المعية الزمانية، على أنه يصح إذا قدر تقدم السؤال إلا أنه تكلف.

وفائدة الإتيان بها دفع توهم حمل الواو وعلى معنى أو، فإنه كثير شائع لا سيما مما يتراءى من منافاة الشركة والخصوصية ظاهرًا، فإنها تدعوا إلى ذلك الحمل وهو غير مراد، فزيد لفظ معًا دفعًا لذلك.

(قوله: المشتركة بينهما) يقرأ بصيغة اسم المفعول على الحذف والإيصال، أي: المشترك فيها، فالمشترك بصيغة اسم الفاعل: هو أفراد النوع وهي الأشخاص الجزئية؛ لأن الاشتراك إنما يكون بين متعدد، والماهية شيء واحد.

وإذا سئل عن كل واحد منهما كان الجواب ذلك أيضًا؛ لأنه تمام ماهيته المختصة به.

ثم معنى اشتراك الأفراد في الماهية أن كل فرد إذا جرد عن مشخصاته الخارجية كان غير الحقيقة الإنسانية، كما تقدم أن الكليات تنتزع من جزئياتها.

(قوله: كان الجواب ذلك) أيضًا عن الإنسان.

(قوله: المختصة به) قد يتراءى التنافي بين حكم الشارح هنا على الماهية بالاختصاص وفيما سبق بالاشتراك، والجواب أنه لا تنافي، أما معنى الاشتراك فقد فهمته، وأما معنى الاختصاص فلأن الحقيقة الكلية لما شخصت بتلك العوارض المخصوصة القائمة بزيد -مثلًا- كانت مختصة به بهذا الاعتبار، وهذا لا يستلزم كون المشخصات من الماهية؛ لأن المشخصات عندهم من قبيل العرضي دون الذاتي.

وما أطال المحشي به هنا تطويل بلا طائل، وفي شرح الأصبهاني على تجريد نصر الدين الطوسي أن المتشخص من الأمور الاعتبارية؛ لأنه لو وجد في الخارج لكان شخصًا له ماهية نوعية، فيكون تشخصها زائدًا عليها، ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة وهو محال.

لا يقال: لا نسلم أن التعين لو كان موجودًا في الخارج يكون له تعين زائد على ماهيته، ولم لا يجوز أن يكون تعين التعين عين ماهيته؛ لأنا نقول كل ما هو موجود في الخارج فله ماهية نوعية تصورها غير مانع من الشركة، ومن حيث هو موجود متشخص تصوره مانع، فيلزم أن يكون التشخص أمرًا زائدًا على ماهيته النوعية.

(ويرسم) النوع (بأنه كلي) دخل فيه سائر الكليات (مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة) خرج به الجنس (في جواب ما هو) خرج به الفصل والخاصة والعرض العام مع أن الثالث يخرج بما خرج به الجنس أيضًا؛ لكن الأنسب إخراجه بما خرجت به الخاصة لتشاركهما في العرضية.

والنوع قسمان: إضافي وهو المندرج تحت جنس، وحقيقي وهو ما ليس تحته جنس كالإنسان، فبينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في نحو:

والتشخص إذا كان موجودًا في الخارج يكون حاله هذه الحالة، فيكون تشخصه أيضًا زائدًا على ماهيته النوعية، ويلزم التسلسل وهو محال، فثبت أن التشخص من الأمور الاعتبارية، وهو من المعقولات الثانية؛ لأنه من العوارض التي تلحق المعقولات الأولى في الذهن ولم يوجد في الخارج ما يوافقه.

(**قوله: يخرج بما يخرج به الجنس أيضًا**) أي: كما خرج بما يخرج به الفصل والخاصة، وقد يقال: إنه إذا خرج بالقيد الأول لا يحتاج لإخراجه بهذا القيد إلا أن يقال: إن قوله: "يخرج بما يخرج به الجنس إلخ" أي: هو صالح لأن يخرج به لا أنه خرج بالفعل حتى يلزم تحصيل الحاصل، وسقط ما أطالوا به هنا.

(**قوله: وحقيقي**) ويقال له: نوع الأنواع، وهو أحد الكليات الخمس على التعيين بخلاف النوع الإضافي فإنه قد يكون جنسًا، كما سيبين.

(**قوله: وهو ما ليس تحته جنس**) هذا التعريف يشمل الجنس السافل -أعني: الحيوان- فإنه ليس تحته جنس؛ بل تحته نوع وليس نوعًا حقيقيًا؛ بل إضافيًا.

الإنسان فإنه نوع إضافي لاندراجه تحت جنس وهو الحيوان، وحقيقي إذ ليس تحته جنس.

وينفرد الإضافي بنحو الجسم النامي، فإن فوقه جنس، وهو الجسم المطلق وتحته جنس وهو الحيوان، وينفرد الحقيقي بالماهية البسيطة كالعقل المطلق عند الحكماء

والجواب تخصيص ما ذكر بالنوع الحقيقي بأن المعنى ما ليس تحته جنس بل صنف -مثلًا- بقرينة التمثيل بالإنسان، وأن الكلام في النوع الحقيقي.

(**قوله: كالعقل**) أدخلت الكاف النقطة والوحدة، أما النقطة فهي شيء لا يقبل الانقسام، فلم تندرج تحت الأجناس العالية العشرة، وكذلك الوحدة؛ لأنها عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية، فكل من النقطة والوحدة بسيط، ولا شيء من البسيط بمندرج تحت جنس وإلا لتركب من ذلك الجنس وفصله الخاص به.

واعلم أن المثبت للنقطة هم الحكماء، واختلفوا هل تندرج تحت مقولة من المقولات أو لا، ومن أدرجها في مقولة الكيف لم يعتبر في مفهومه عدم قبوله اللاقسمة، وجعل قسمة الكيف غير حاصرة في أقسامه الأربعة.

ومن فسر الكيف بأنه عرض لا يقبل القسمة، واللاقسمة اقتضاه أوليًا تكون خارجة عنده على ما بين في محله، ولم يقل أحد ممن أثبتها باندراجها تحت مقولة الجوهر، ولا يوافق ذلك اصطلاحهم، وإلا لزمهم القول بإثبات الجوهر الفرد؛ لأنها على تقدير

على القول بنفي جنسية الجوهر.

اندارجها تحت مقولة الجوهر تكون الجوهر الفرد بعينه، ونفاها المتكلمون وأثبتوا الجوهر الفرد.

فما قاله المحشي "كالنقطة على القول" بنفي جنسية الجوهر لها بل عرض عام لها خلط لاصطلاح الحكماء باصطلاح المتكلم، فإن معنى كلامه صحة التمثيل بالنقطة مبني على أن الجوهر ليس جنسًا عاليًا لها؛ بل هو عرض عام، وهذا إنما يتأتى في الجوهر الفرد فإنه يصح التمثيل به على هذا الاعتبار دونها، وأما هي فيقال: صحة التمثيل بها مبنية على اتفاق أفرادها بالحقيقة، وعدم دخولها تحت مقولة من المقولات وإن دخلت تحت العرض؛ لكن العرض ليس جنسًا لما تحته، أو لأنها بسيطة، كذا قال الدواني.

وفي حاشية مير زاهد عليه أن الشيخ في التعليقات صرح بأن النقطة كيفية في الخط كالتربيع.

(**قوله: على القول بنفي جنسية الجوهر**) وإلا لم يكن ماهية بسيطة، أي: وعلى اعتبار أن العقول العشرة أفراد لا أنواع، وإلا لكان نوعًا إضافيًا أيضًا.

ثم لا تنافي بين التمثيل بالعقل للجنس المنفرد وللنوع الحقيقي الذي ليس فوقه جنس؛ لأن هذه أمور فرضية، أي: أن فرض كذا كان كذا وأن فرض كذا كان كذا، وحينئذ يندفع ما يقال: أن أحد المثالين فاسد.

ثم ما ذكره الشارح من اعتبار العموم والخصوص الوجهي هو المشهور.

وقيل: إن النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

(وأما غير مقول في جواب ما هو؛ بل مقول جواب أي شيء هو في ذاته) أي: جوهره.

قال في شرح "المطالع": ومنهم من ذهب إلى أن الإضافي أعم مطلقًا من الحقيقي، واحتج عليه بأن كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشر؛ لانحصار الممكنات فيها وهي أجناس، فكل حقيقي إضافي، وجوابه منع اندراج كل حقيقي تحت مقولة، وإنما يكون كذلك لو كان كل حقيقي ممكنًا، ومنع انحصار الممكنات في المقولات العشر؛ بل المنحصر أجناس الممكنات العالية على ما صرحوا به. اهـ.

ولا يخفى ضعف هذا الجواب عند أولي الألباب.

(قوله: بل مقولة في جواب أي شيء هو).

قال المحقق الدواني: يطلب بأي شيء ما يميز الشيء عن غيره بشرط أن لا يكون تمام الماهية المختصة والمشتركة، فإن قيد بـ"في ذاته" أو "في جوهره" أو ما يجري مجراهما كان طلبًا للمعين الذاتي إما عن جميع الأغيار أو عن بعضها، وهو الفصل القريب والبعيد، فيتعين في الجواب أحد الفصول.

وإن قيد بـ"في عرضه" كان طلبًا للمعين العرضي إما عن جميع الأغيار أو عن بعضها وهو الخاصة المطلقة والإضافية، فيتعين في الجواب إحدى الخواص، وإن أطلق كان طلبًا للمميز كيف ما كان، فيقع في الجواب أما الفصول وأما الخواص. اهـ.

وبهذا سقط قول القليوبي إن قيد في ذاته مستدرك؛ لأن الكلام في الذاتي، ووجه سقوطه إن قيد في ذاته لبيان السؤال بأي شيء هو في ذاته يكون الجواب بالفصل القريب وحده، فإنه يقتضي فساد التعريف والتقسيم، كما لا يخفى.

(وهو الذي يميز الشيء) ولو في الجملة (عما يشاركه في الجنس

(قوله: في ذاته) أي: حقيقته، واستعمال الذات بهذا المعنى وارد في كلام العرب كما سبق تقريره.

والشارح فسرها بالجوهر، فاعترضه المحشي بأنه تفسير بالمرادف وفيه تفسير الأجلي بالأخفى، والجار والمجرور في محل نصب على الحال من ضمير مقول أي: مقول في جواب أي شيء هو حال كونه كائنًا في حقيقته أي: داخلًا في حقيقة ذلك الشيء، كذا قيل، وهو في الحاشية أيضًا.

وهذا الإعراب خاص بعبارة المتن هنا الواقع فيها لفظ مقول.

أما قول السائل مثلًا: الإنسان أي شيء هو في ذاته أو عرضه، فقد قال الدواني: إن في ذاته أو عرضه حال من هو على التأويل أو بدونه على اختلاف وأي النحاة. اهـ.

أي: فإن النحاة اختلفوا في أن وقوع الحال عن المبتدأ أو عن خبره يجوز بدون التأويل أو لا، والتأويل هنا هو أن يقال: يؤول بأي شيء كان هو فيكون فاعلًا معنى.

(قوله: ولو في الجملة) أشار به على أنه لا فرق في المميز للشيء بين أن يكون عن جميع ما عداه، أو عن بعض ما عداه، فيصح أن يجاب بأي فصل قريبًا كان أو بعيدًا كالناطق والحساس والنامي، فإذا قيل: الإنسان في شيء هو في ذاته.

أجيب بأحد ما ذكر؛ لأن المدار على التمييز وهو حاصل بكل ما ذكر.

(قوله: عما يشاركه في الجنس) ولو بعيدًا، وقوله: كالناطق، أي: عند من لم يجعله مقولًا على غير الحيوان كالملائكة.

ويريد بالنطق: الصفة المستلزمة صحة التمييز العقلي والنظر اليقيني والتصور الخيالي، فيكون فصلًا للإنسان فقط لا للملائكة؛ لأنها جواهر مجردة أما عند من يجعله مقولًا على الملائكة أيضًا، فهو جنس لا فصل لشموله الناطق الحيواني وغير الحيواني كالملائكة، وحينئذ لا يصح التمييز به، هكذا قيل.

وأصله قول بعض حواشي الفناري رغم بعضهم أن النطق مشترك بين الإنسان والملك كما أن الحيوانية مشتركة بين الإنسان والفرس، فإذا اعتبر حال الإنسان مع الفرس كان الحيوان جنسًا، والناطق فصلًا، فثبت أن الجزء الواحد من الماهية قد يفيد فائدة الجنس في حال، وفائدة الفصل في حال آخر، وإذا ثبت ذلك لا يصح قول المصنف وهو الفصل كما لا يصح التعريف.

والجواب أن قيد الحيثية في التعاريف سيما في تعاريف الأمور الاعتبارية معتبرة، وما ذكره مولانا داود في حاشية شرح "الشمسية" من أن أحدًا لم يذهب إلى كون الجنس وهو الحيوان مثلًا فصلًا.

والناطق جنسًا مردود بأن الإمام الرازي نقله عن البعض، وقد صرح المحقق الطوسي أيضًا بكون الناطق جنسًا بالقياس إلى الملك على أنه إن أراد أنه لم يصرح به أحد، فلا يلزم ذلك؛ إذ الاحتمال العقلي يكفي في أمثاله فلا بد من اعتبار قيد الحيثية في التعريف. اهـ.

فأنت ترى كيف لخص صدر الكلام وجعل الناطق بالاعتبار المذكور جنسًا لا فصلًا، وترك ما استقر عليه الحال في الجواب من أنه فصل أيضًا باعتبار الحيثية، هذا والحق منع اشتراك النطق بين الإنسان والملك.

كالناطق بالنسبة إلى الإنسان وهو) أي: المقول في جواب ذلك.

(الفصل) وذلك لأنه إذا سئل عن الإنسان بأي شيء هو في ذاته كان الناطق جوابًا عنه؛ لأنه يميزه عما يشاركه في الجنس، وتبع في اقتصاره على قوله في الجنس المتقدمين بناء على أن كل ماهية لها فصل فلها جنس.

قال المحقق الكيلاني في شرح آداب السمرقندي: فإن قلت: الملك والجن والببغاء ناطق، أما الملك فإنه جوهر بسيط ذو حياة، ونطق عقلي غير مائي، والقيد الأخير لإخراج الإنسان، وأما الجن فإنه حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة، وأما الببغاء فظاهر.

قلت: أن المراد بالنطق هنا ما يجري على الجنان لا ما يجري على اللسان، وليس للملك والجن جنان ولا يجري على جنان الببغاء شيء. اهـ.

والمراد بالجنان اللحم الصنوبري، وهو إنما يكون في الماديات دون المجردات، وفي إخراج الإنسان بمائي تطويل هو خارج بقوله: بسيط.

(قوله: وتبع في اقتصاره إلخ) اعلم أن القدماء حتى الشيخ في "الشفاء" جعلوا الفصل مميزًا عن المشاركة في الجنس حتى أن كل ما يكون له فصل يكون له جنس؛ إذ المشاركة في الوجود لا تفتقر إلى التمييز بالفصل، وإلا لزم التسلسل؛ لأن الفصل أيضًا موجود فالتمييز عنه يحتاج لفصل آخر؛ لكن لم يتم البرهان على انحصار الذاتي في الجنس.

والفصل بهذا المعنى عدل عنه الشيخ في "الإشارات" وتبعه المتأخرون وجعلوا الفصل مميزًا عن المشارك في الجنس أو في الجود.

وذهب المتأخرون إلى زيادة أو في الوجود، ومبنى الخلاف على جواز تركب الماهية من أمرين متساويين وعدمه، فمن جوز تركبها من ذلك زاد ما ذكر ومن لا فلا.

قال السعد في شرح "الشمسية": وكون تميز الفصل عن المشارك في الوجود مبنيًّا على الاحتمال المذكور إنما هو على تفسير الإمام لكلام "الإشارات"، وأما على تفسير الحكيم المحقق فليس مبنيًّا عليه؛ لأنه قال: مراده أن الفصل يميز الشيء عما يشاركه في الجنس فقط أو عما يشاركه في الوجود سواء كان مشاركًا في الجنس أو لا.

وتحقيقه أن فصل الشيء إن اختص بجنسه كالحساس للحيوان بالنسبة إلى الجسم النامي كان مميِّزًا عما عداه مما شاركه في الوجود، وإن لم يكن مختصًا بالجنس كالناطق للإنسان عند من يجعله مقولًا على غير الجواب، كالملائكة مثلًا فهو مميز للإنسان عن جميع ما يشاركه في الجنس -أعني: الحيوانية- لا عن جميع ما شاركه في الوجود؛ إذ لا يميزه عن الملائكة.

(قوله: ومن لا فلا) قد يستدل على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين أنه لا بد في أجزاء الماهية الحقيقية من احتياج البعض إلى البعض، فاحتياج كل إلى الآخر دور، واحتياج أحدهما فقط ترجيح بلا مرجح؛ لأنهما ذاتيان متساويان.

وجوابه منع لزوم الدور؛ لجواز احتياج كل إلى الآخر بوجه آخر كالهيولي والصورة، ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح؛ لجواز أن يكون في مفهوم أحدهما ما يقتضي الاحتياج من غير عكس؛ لأنهما وإن تساويا في الصدق فهما متغايران بحسب المفهوم.

(ويرسم) الفصل (بأنه كلي) دخل فيه سائر الكليات.

(يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته) خرج به الجنس والنوع؛ لأنهما يقالان في جواب ما هو، والعرض العام؛ لأنه لا يقال في الجواب أصلًا كما مرَّ، والخاصة؛ لأنهما إنما تميز الشيء في عرضه لا في ذاته.

(قوله: يقال على الشيء) إنما قال على الشيء ليشمل الأفراد المتفقة الحقيقة كالفصل القريب، والمختلفة الحقيقة كالفصل البعيد.

وإنما قال: "يقال" دون مقول كما في سائر الكليات؛ لأنهم ذكروا أن الفصل علة لحصة النوع من الجنس، فكان مظنة أن يتوهم أن الفصل لا يحمل عليه؛ لامتناع حمل العلة على المعلول، فصرح بيقال إزالة لهذا التوهم.

(قوله: والعرض العام) لأنه لا يقال في الجواب أصلًا.

فإن قلت: العرض العام يصلح أن يكون جوابًا لأي شيء هو في عرضه إذا قيل: الإنسان أي شيء هو؟ في عرضه، فإنه يصح أن يقال: صحيح أو سقيم، ويمكن أن يجاب بأن معنى قوله: لا يقال في الجواب أصلًا، أي في الجواب الاصطلاحي، وهو جواب ما هو أو جواب أي شيء هو؟ في ذاته، فلا ينافي أنه يقال في جواب أي شيء هو؟ في عرضه، فعلى هذا التقرير الصواب أن يسند إخراج الخاصة، والعرض العام على قوله في ذاته، فتأمل قاله المحشي.

وقد تأملناه فوجدنا كلامًا مختلًّا فإنه اعترف بأنه لا يقال في الجواب الاصطلاحي، ثم قال: فلا ينافي أنه يقال في جواب أي شيء هو؟ في عرضه، وهذا أيضًا جواب اصطلاحي؛ لوقوعه في جواب أي شيء هو؟ في عرضه، وإلا لزم أيضًا أن الخاصة لا

والفصل قسمان: قريب وهو ما يميز الشيء عن جنسه القريب

تقال في الجواب الاصطلاحي؛ لأنها تقال في جواب أي شيء هو؟ في عرضه، فتناقض كلامه، وكان اللائق إيراد هذا السؤال عند قول الشارح سابقًا، وهو الذي يميز الشيء ولو في الجملة كما أورده القوم.

قال بعض الفضلاء: إن المقول في جواب أي شيء هو؟ هو المميز في الجملة ولا شك أن العرض العام مميز في الجملة، فينبغي أن يقع في جواب أي شيء هو؟ كما يقع الفصل البعيد.

والتحقيق أن العرض العام من حيث أنه عرض عام لا تمييز له أصلًا من حيث أنه خاصة إضافية يميز الماهية في الجملة. اهـ.

وقال السيد في حاشية شرح "المطالع" بعد أن أورد السؤال المذكور: ولا مخلص عنه إلا بأن يقال: العرض العام لا يميز شيئًا عن شيء أصلًا من حيث أنه عرض عام؛ بل من حيث أنه خاصة إضافية. اهـ.

فتأمل متانة هذا الكلام مع كلام المحشي يتضح لك الحال هذا، وفي حاشية مير زاهد على الدواني في حاشية "التجريد" يقع في مطلب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار، كما صرح به في شرح "الإشارات" ولا منافاة بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو في الأمور الثلاثة، فإن هذا الحصر إنما هو بحسب الحقيقة.

(قوله: عن جنسه القريب) أي: عن صاحب جنسه القريب وهو المشارك له فيه، وكذا يقال فيما بعده.

وقوله: "في الجملة" أي: عن بعض المشاركات، ثم أن الفصل ينقسم إلى: مقوم، ومقسم.

فإن نسب إلى النوع فهو الأول وإن نسب إلى الجنس فهو الثاني، ومعنى كونه مقومًا أنه داخل في قوامه وحقيقته، ومعنى كونه مقسمًا أنه محصل من جنسه أقسامًا، فالناطق مثلًا بالنسبة إلى الإنسان داخل في حقيقته، وبالنسبة للحيوان مقسم له إلى الإنسان، وإذا ضم فصل آخر إليه كالصاهل قسمه إلى الفرس، وهكذا فكل مقوم للعالي مقوم للسافل عكس.

وهاهنا بحث نفيس وهو أن القول بتركيب الماهية من الفصول والأجناس وجعلهما ذاتيين لها هو اصطلاح الفلاسفة.

قال في المقاصد: الأجسام متماثلة لا يتصور اختلاف حقيقتها ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر، واختلاف الأجسام بالحقيقة من جعل بعض الأعراض داخلة فيها. اهـ.

قال اليوسي في حاشية الكبرى: وهذا مذهب بعض المتكلمين، وهو المعتمد، وذهب الفلاسفة إلى أن الأجسام متخالفة بالحقائق وعليه جرت المناطقة في تقسيم الأجناس بالفصول، وهذا يلهج به أرباب الفنون كلها من غير نكير، فيقولون هذا التعريف حد حقيقي أو رسم إلخ.

وقد جرى النزاع بين علماء فاس في هذه المسألة، فذهب بعضهم إلى أن الحقائق كلها متماثلة لا تختلف إلا بالعرضيات والناطقية ونحوها من العوارض، ولذلك صح مسخ الإنسان قردًا مثلًا.

كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، وبعيد وهو ما يميز الشيء في الجملة عن جنسه البعيد كالحساس بالنسبة إلى الإنسان.

فإن قلت: يلزم أن يكون الجنس فصلًا؛ لأنه يميز هذا التمييز.

وذهب بعضهم إلى أن الناطقية ونحوها ذاتي والإنسان مثلًا ليس مجرد الجرم؛ بل مع انضمام المجرد وهو النفس الناطقة، ولا يلزم من تماثل الإجرام تماثل الحقائق؛ إذ لا يلزم من تماثل جزء حقيقتين تماثل الحقيقتين، ولا يشكل معه المسخ ولا يلزم فيه انقلاب الحقيقة؛ لأن الإنسان -مثلًا- لا يكون مع المسخ إنسانًا وإنما يمسخ بعد رفع الناطقية عن جرمه ويعوض عنها خاصة ماسخ إليه.

قال اليوسي: قلت: بناء على أن الممسوخ خرج عن نوعه بالمسخ، وفيه قولان.

وبالجملة فاختلاف الحقائق مبني على أن الروح مجرد، فمن يقول بالتجرد من المتكلمين كالغزالي والحليمي والراغب تبعًا للحكماء فالحقائق عنده تختلف، وإن كانت الإجرام في أنفسها متماثلة، ومن يقول بأن الروح جرم سار في البدن وهم جمهور المتكلمين فلا اختلاف أصلًا؛ إذ لا حقيقة وراء هذه الأجرام وهي متماثلة. اهـ.

وكلام اليوسي هنا لا يخلو عن شائبة تحكم، وليس هذا محل المناقشة معه.

(قوله: فإن قلت: يلزم إلخ) منشأ هذا السؤال زيادة قيد في الجملة، وهذا الكلام الذي ذكره الشارح أصله للقطب في شروح "الشمسية"، فإنه قال: فإن قلت: السائل بأي شيء هو؟ أن طلب مميزًا لشيء عن جميع الأغيار لا يكون مثل الحساس فصلًا للإنسان؛ لأنه لا يميزه عن جميع الأغيار أو عن بعضها، فالجنس مميز للشيء عن بعضها، فيجب أن يكون صالحًا للجواب فلا يخرج عن الحد.

قلت: لا يكفي في جواب أي شيء هو؟ في جوهره التمييز في الجملة لا بد معه من أن لا يكون معه تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر، فالجنس خارج عن التعريف. اهـ.

والشارح تصرف في كلامه، واختار الشق الثاني من الترديد، وبني عليه زيادة قوله سابقًا: ولو في الجملة.

واعترف بكون الجنس فصلًا في بعض الصور ولا يتم له ذلك إلا إذا اقتصروا على قصد التمييز في الجملة، ولم يعتبروا زيادة على ذلك مع أنهم اعتبروا كما أشار لذلك القطب الرازي بقوله: بل لا بد إلخ.

وأشار إليه الدواني بقوله: بشرط أن لا يكون تمام الماهية المختصة والمشتركة، فإن زيادة ذلك لإخراج النوع والجنس.

وفي حاشية السيد الشريف على شرح "المطالع": المراد من المقول في جواب أي شيء هو؟ المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو، وحينئذ يخرج الجنس والنوع عن التعريف.

وقال الإمام في الملخص: الحق أن الجنس من حيث هو جنس لا يكون مقولًا في جواب أي شيء هو؛ لأن الشيء إنما يكون جنسًا من حيث أنه مشترك بين الشيء وغيره، وهو بهذا الاعتبار يمتنع أن يكون مقولًا في جواب أي شيء هو؟

فظهر لك من كلام هؤلاء المحققين أن الجنس غير داخل في التعريف، فاعتراف الشارح بدخوله فيه، وأن له اعتبارين بهما يصير جنسًا وفصلًا.

وقول الشيخ اليوسي في حاشية المختصر للسنوسي بعد أن نقل عبارة شارحنا لعل هذا هو الأقرب إلى التحقيق؛ لأن الكليات أمور إضافية تختلف بحسب الاعتبار خروج عن ما اصطلحوا عليه.

قلت: لا بعد فيه إن أتى به في جواب أي شيء هو في ذاته بخلاف ما إذا أتى به في جواب ما هو، فله اعتباران بحسب السؤال ثم ثنى بالعرضي، فقال: (وأما العرضي

وأما ما قيل هنا أنه يلزم على كلام القطب خروج بعض جزئيات الفصل البعيد، فالأولى بل الصواب ما أشار إليه الشارح من الجواب فمن سوء التدبر في كلام القطب، فإنه نقل عبارة القطب مقتصرًا على قوله: أن لا يكون المميز تمام المشترك، وحذف قوله: بين الشيء ونوع آخر، ونحن نقلنا عبارة القطب برمتها، فبتدبرها يتضح لك الحال.

(**قوله: وأما العرضي**) مقابل قوله: "إما محذوف" أي: أما الذاتي فقد علمت تقسيمه إلخ، وأما العرضي إلخ، والعرضي نسبة للعرض بمعنى ما يعرض للماهية من الأمور الخارجية عنها المحمولة عليها، فإن العرض عند المتكلمين ما قام بغير، فالأبيض عرضي بالمعنى الأول لا بالثاني؛ لأن العرض نفس البياض لا الأبيض.

قال اليوسي في حاشية الكبرى: العرضي عند الفلاسفة أعم من وجه من العرضي عند المتكلمين؛ لاجتماعهما في نحو: العلم والبياض، وانفراد العرضي عند المتكلمين في الصورة فإنها عرض عندهم وعند الفلاسفة هي جوهر، وانفراد العرضي عند الفلاسفة بالإضافات فإنها عند المتكلمين لا تتصف بالوجود فليست بأعراض بخلافها عند الفلاسفة، فإنها أعراض موجودة.

واعلم أنه ليس المراد بالعرض ما يعم المشتق والمأخذ؛ لأن الضحك بالنسبة للإنسان لا يسمى عرضيًّا؛ لأن الكليات الخمس لا بد وأن تكون محمولة حقيقة ومواطأة فالماشي عرض عام لا المشي والناطق فصل لا النطق، وكذا الكلام في البواقي.

فأما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية وهو العرض اللازم)

فائدة:

حمل الموطأة هو أن يكون الشيء محمولًا على الموضوع بالحقيقة كقولنا: الإنسان حيوان، وحمل الاشتقاق أن لا يكون محمولًا على الموضوع بالحقيقة؛ بل ينسب إليه كالبياض بالنسبة إلى الإنسان، فإنه ليس محمولًا عليه بالحقيقة، فلا يقال: الإنسان بياض، بل بواسطة ذو أو الاشتقاق، فيقال: الإنسان ذو بياض أو أبيض.

ولما كان ذو بياض أو أبيض مآل معنييهما واحد سمي حمل البياض على الوجهين حمل اشتقاق، وبعضهم يسمى الأول حمل التركيب فإنه إذا ركب مع ذو يحمل في ضمن المركب.

والثاني حمل اشتقاق؛ لأنه إذا اشتق منه شيء حمل في ضمن ذلك المشتق فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فجعلهما قسمًا واحدًا أولى.

(**قوله: فأما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية**) اعلم أن الوجود الخارجي هو مصدر الآثار والأحكام، والوجود الذهني ليس كذلك إذا اعتبر انقسام الوجود إليهما صارت العوارض أقسامًا ثلاثة:

ما للوجود الخارجي بحسب خصوصه مدخل فيه كالسواد والبياض والحركة والسكون، فلا يوصف به الشيء حال وجوده في الذهن.

وما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكلية والذاتية والجزئية والعرضية، فلا يوصف به الشيء حال وجوده في الخارج.

وما ليس لأحد الوجودين بحسب خصوصه مدخل فيه، ويسمى لازم الماهية كالفردية والزوجية اللازمين لعددين مخصوصين كالثلاثة والأربعة، فأينما وجدت كانت متصفة بعارضها فلازم الماهية مترتب على الوجود المطلق، ومن لاحظ الماهية عارية عن الوجود.

ولوازم الوجود لا يقدر أن يحكم عليها بشيء، فاللازم منقسم إلى أقسامها الثلاثة باعتبار أن الوجود له اعتبارات ثلاثة، فاللازم إما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقًا أي: بحسب كلا وجوديها، بمعنى أنها حيث وجدت كانت متصفة به وهو لازم الماهية كالزوجية للأربعة، فإن الأربعة زوج سواء كانت في الذهن أو في الخارج، أو لا يمتنع انفكاكه عنها إلا في وجود خاص كالتحيز للجسم، فإنه إنما يلزمه في الوجود الخارجي، وكالكلية للإنسان فإنه إنما يلزمه في الوجود الذهني، هكذا ينبغي أن يقرر هذا الكلام.

وما وقع في الحواشي هنا من التمثيل للازم الماهية من حيث هي بتساوي زوايا المثلث القائمتين، فمما يأباه المقام وأن مثل به في غير هذا الكتاب الإعلام؛ لأنه يحتاج لمقدمات هندسية يتحير فيها المنتهي فضلًا عن المبتدى الذي وضع لأجله الكتاب.

ومما يقضى منه عجبًا من له إلمام بفن الهندسة ما قيل في تمثيل ما لزم الماهية من حيث هي هي بمعنى أنه لا يمكن وجودها بأحد الوجودين منفكة عنه، ككون إحدى زوايا المثلث منفرجة والآخرين حادتين. اهـ.

ولا يحتاج لبيان فساده.

كالضاحك بالقوة بالنسبة إلى الإنسان.

(قوله: كالضاحك بالقوة) المراد بالضحك عند المناطقة انفعال النفس عند إدراك الأمور الغريبة.

وما يتعجب منه هنا ما في الحاشية من تفسير الضحك لانبساط الوجه، وتكشف مقدم الأسنان من سرور النفس، وابتناء أشكال على ذلك، وجواب عنه مبني على ما ذكر فيها من أن المراد بالقوة القوة بالمعنى الأعم، وهو إمكان حصول الشيء مطلقًا أي: غير مقيد بقولنا مع عدمه.

وزعم أن مبنى الإشكال على تفسير القوة بإمكان حصول الشيء مع عدمه، والكل بناء للفاسد على الفاسد.

ويا ليت شعري هذا المعنى الذي زعم أنه أعم ما وجه عمومه؛ إذ هو عند إمعان النظر يرجع للمعنى الثاني؛ لأن الشيء إذا كان حاصلًا بالفعل لا يقال أنه حاصل بالقوة، فلم يبق إلا أن يتصف بالحصول بالقوة حال عدمه.

والذي دعا إلى ذلك كله الخروج عن اصطلاح القوم، وتفسير الضحك بالمعنى اللغوي، وليس مرادًا للقوم، ونحن لا يسوغ لنا إذا تكلمنا في فن من الفنون أن نخرج عن مصطلحات أهله، ومما شاع وذاع قولهم لا يخلط اصطلاح باصطلاح.

وفيها أيضًا تقسيم العرض المفارق إلى مفارق بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل، أو يبطئ كالشباب والحب وسواد اللحية، وكالفراق الدائم لمن لم يمكن وصاله، فإن هذا الفراق يمكن زواله بالوصال كفراق الزبال لمحبوبه السلطان. اهـ.

(أو لا يمتنع) انفكاكه عنها (وهو) العرض المفارق كالضاحك بالفعل بالنسبة إلى الإنسان (وكل واحد منهما إما أن يختص بحقيقة واحدة، وهو الخاصة كالضاحك بالقوة والفعل بالنسبة إلى الإنسان) لأنه بالقوة لازم

ولا يخفى عجرفة هذا المثال فإن لفظة: "زبال" بزاي بعدها باء موحدة كلمة عامية اصطلح المصريون على تسمية خدام أتون الحمام بها فلا يعرفها غيرهم، فلو اتفق أن هذه الحاشية التي وقعت فيها هذه اللفظية وصلت لمحل لا يعرف أهله هذا الاصطلاح تحيروا في فهم المراد منها بل في النطق بها؛ إذ ربما صحفها الناسخ الجاهل بهذا الاصطلاح الريال -براء مهملة بعدها مثناة تحتية- فيفسد المثال ويضرب القيل والقال.

(قوله: وهو الخاصة) تنقسم على: حقيقة، ويقال لها: مطلقة، أي: لم تقيد بشيء دون شيء وذلك كالضحك للإنسان.

وإضافية، ويقال لها: غير مطلقة، وهي التي تكون بالنسبة إلى شيء دون شيء آخر كالمشي بالنسبة إلى الإنسان حالة كونه مقابلًا للحجر، فالمشي خاصة له لا مطلقًا؛ بل النظر إلى الحجر لكن هذه ليست إحدى الكليات الخمس وإحداها إنما هو الخاصة المطلقة، كذا في الحاشية.

فمفادها أنها ليست داخلة في التعريف وإذا كان كذلك مع اعترافه أنها خاصة صار التعريف غير جامع، فالحق أنها من أفراد الخاصة المعرفة هنا، ولذلك قال بعض المدققين: إن الماشي من حيث أنه شامل لحقائق مختلفة من الإنسان وغيره عرض عام، ومن حيث أنه مختص بحقيقة الحيوان خاصة له، فالخاصة قد تكون للجنس العالي

لماهية الإنسان مختص بها، وبالفعل مفارق لها مختص بها، وهذا مذهب المتأخرين، وأما المتقدمون فشرطوا أن تكون الخاصة لازمة غير مفارقة؛ لأنها التي يعرف بها.

كالوجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كاللون وللجسم وللنوع الأخير كالكابد للإنسان، وقد تكون لازمة كذي الزوايا الثلاث للمثلث، وقد تكون مفارقة كالماشي للحيوان، وقد تكون عامة لأشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للإنسان، وخاصة بالبعض كالكاتب، وقد تكون مفردة كالكاتب، ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة، وقد تكون بالقياس إلى شيء لا توجد فيه، وإن لم تكن خاصة بالموضوع على الإطلاق كذي الرجلين للإنسان بالقياس إلى الفرس دون الطائر.

ثم أورد في الحاشية إشكالًا فقال: إن قلت: ورد في السنة نسبة الضحك إلى الملائكة وإلى الجن، فعلى هذا لا يكون الضحك خاصة للإنسان.

وأجاب بما محصله أن الضحك مجاز عن التعجب، ولا يخفى أن هذا السؤال مبني على ما أسلفه من تفسير الضحك، وإلا فلا يتخيل وروده أصلًا.

(**قوله: وأما المتقدمون فشرطوا إلخ**) قال في شرح "المطالع": وجماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة، وحينئذ يجب تسمية القسمية الأخيرين -أي: الخاصة الشاملة المفارقة وغير الشاملة- بالعرض العام؛ لئلا يبطل تقسيم المخمس. اهـ.

يريد بالمخمس الكليات الخمس، فما قيل الظاهر؛ بل صريحه أنهم شرطوا ذلك في تسميتها خاصة، وليس كذلك بل إنما شرطوا ذلك في الخاصة المعرف بها؛ لاشتراطهم التساوي بين المعرف والمعرف.

(وترسم) الخاصة (بأنها كلية) دخل فيها سائر الكليات (تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط) من الأفراد (قولًا عرضيًّا) خرج به الجنس والعرض العام؛ لأنهما يقالان على حقائق والنوع والفصل؛ لأن قولهما على ما تحتهما ذاتي لا عرضي ولا حاجة إلى قوله: "فقط" بعد واحدة، والخاصة قد تكون للجنس

وما في الحاشية: قال بعضهم: فيه بحث؛ لأنه إذا كان يسمى خاصة إلا اللازمة فماذا تكون المفارقة تحير منشأة قلة الاطلاع.

(قوله: وترسم الخاصة إلخ) في الحاشية: أن قولًا عرضيًّا يخرج النوع والفصل، فإنهما يقالان قولًا ذاتيًّا، وكون النوع ذاتيًّا على أحد القولين السابقين في تعريف الذاتي، وأما على القول بأن الماهية عرضية فتعريف الخاصة صادق عليه فلا يكون تعريفها مانعًا لدخول النوع حينئذ. اهـ.

وأقول فيه: إن النوع لا يقال في جواب أي شيء هو؟ بل في جواب ما هو؟ كذا اصطلحوا فكيف يدخل في تعريف الخاصة، وهل هذا إلا نقض لاصطلاحهم، فتأمل.

(قوله: ولا حاجة لقوله فقط) قال في الحاشية: فيه تأمل، وذلك أن الجنس والعرض العام يقالان على ما تحت حقائق، كقولك زيد وعمرو وحيوان أو ماش، وزيد والفرس حيوان أو ماش، فهما داخلان في قوله: تقال على ما تحت حصة واحدة، فذكر قوله: "فقط"؛ لإخراجهما، فيكون قوله: "فقط" هو الفصل بالحقيقة. انتهى بتصرف.

كاللون للجسم، وقد تكون للنوع كالضاحك للإنسان وكل خاصة لنوع خاصة لجنسه ولا ينعكس.

(قوله: كاللون للجسم) قال الغنيمي: الظاهر أن اللون غير خاصة لازمة؛ لأن الهواء جسم ولا لون له وكذا الماء. اهـ.

وأقول: المراد بالجسم هنا الجسم الكثيف فإنه الملون لا الشفاف، قيل: قد يقال إنه –أي: اللون– قائم بالجوهر أيضًا؛ لأن الجسم مركب منه، والقائم بالكل قائم بأجزائه فلا يكون خاصة لهذا الجنس. اهـ.

وأقول: قال في شرح المقاصد: اللون من خواص المسطح، ومعنى كون الجسم ملونًا أن سطحه ملون. اهـ.

ومعلوم أن السطح عبارة عن مجموع أربع جواهر فردة.

فإن قلت: هل يلزم من انتفاء اللون عن الجوهر الفرد خلوا الجواهر عن الأعراض، والحق عند المتكلمين عدم الخلو.

قلت: من أين هذا اللزوم؛ إذ لا يلزم من انتفاء الخاص –أي: العرض المخصوص الذي هو اللون– انتفاء العام، أي مطلق العرض.

والمسألة خلافية في الأجسام وفي الجواهر الفردة؛ إذ قد اختلفوا في أن الجوهر الفرد هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والإرادة، فجوزه الأشعري وجماعة من قدماء المعتزلة، وأنكره المتأخرون منهم.

وهل له شكل فأنكره الأشعري، وأثبته أكثر المعتزلة، ثم اختلفوا في ذلك الشكل هل هو الكروية أو غيرها من بقية ذوات الأضلاع، وهل يوصف بالجهات، وهل يجوز أن

يخلقه الله على الانفراد، وهل تحله الحركة والسكون على البدل، وهل يجوز أن تحله أعراض كثيرة خلاف في جميع ذلك.

وكذلك اختلفوا في أن الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الأشاعرة على منعه، وقالوا: كل عرض مع ضده يجب أن يوجد أحدهما في الجسم، وجوزه بعض الدهرية فقالوا: إن الجواهر كانت خالية في الأزل عن جميع أجناس الأعراض ولم يجوزوا خلوها فيما لا يزال، وجوزه الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال، وقالوا: يجوز خلوا الجسم عن جميع الأعراض، والبصرية منهم يجوزونه في غير الألوان، وتفاصيل هذه الأقوال وأدلتها في الكتب الكلامية.

(فائدة):

قيل: لا حقيقة للون أصلًا، والبياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جدًّا كما في الثلج، فإنه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجسام صغار جدًّا شفافة، كما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي.

والسواد يتخيل من عدم الضوء في الجسم لكثافة واندماج أجزائه، وباقي الألوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء، والمحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة، وظهورها في الصور المذكورة بالأسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها بأسباب أخر.

وأما الزرقة التي ترى في الجو التي يظن أنها لون السماء، فقد قال أهل الهيئة: هي ليست كذلك؛ بل لأن كرة البخار مستضيئة دائمًا بأشعة الكواكب ليلًا ونهارًا وما فوقها؛ لعدم قبول الضوء كالمظلم بالنسبة إليها، فإذا نفذ نور البصر من الناظرين إليها من الأجزاء

(وأما أن يعم) كل من العرض اللازم والمفارق (حقائق فوق حقيقة واحدة، وهو العرض العام كالمتنفس بالقوة والفعل بالنسبة للإنسان وغيره من الحيوانات) لأنه بالقوة لازم لماهيات الحيوانات، وبالفعل مفارق لها وعلى التقديرين هو غير مختص بواحدة منها.

(ويرسم بأنه كلي) دخل فيه سائر الكليات (يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولًا عرضيًّا) خرج به الجنس؛ لأن قوله على ما تحته ذاتي لا عرضي والنوع والفصل والخاصة؛ لأنها لا تقال إلا على حقيقة واحدة.

قيل: وإنما كانت هذه التعريفات رسومًا للكليات؛ لجواز أن يكون لها ماهيات وراء تلك المفهومات التي ذكرناها ملزومات مساويات لها فحيث لم تتحقق الماهيات أطلق على تلك المفهومات الرسوم.

المشعة بالأشعة الكوكبية والضياء الأرضي إلى الأجزاء التي كالمظلة رؤى من تركيبهما وامتزاجهما لون متوسط بين الظلام والضياء، وهو اللازوردي وهذا مثل ما يرى حال النظر من وراء جسم مشف أحمر على جسم أخضر فإنه يظهر لون مركب منهما.

(قوله: قيل: وإنما كانت هذه التعريفات رسومًا إلخ) شروع في توجيه قول المصنف كغيره من المناطقة في تعريف الكليات ويرسم بكذا، أو الاعتذار عن ذلك، وتزييف هذا الاعتذار، فليس الإتيان بقيل للتضعيف بل للنقل؛ لأن هذا الكلام شهير بينهم في هذا المقام.

قال الإمام في الملخص: اختلفوا في أن هذه التعريفات حدود أو رسوم، والمشهور أنها رسوم فإنهم يقولون: الجنس يرسم بكذا والنوع بكذا؛ لكن الحق أنها حدود؛ إذ لا ماهية للجنس وراء هذا القدر ضرورة أنا لا نعني بكون الحيوان جنسًا إلا كونه مقولًا على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو.

واعترضه الكاتبي بأنا لا نسلم أنه لا ماهية للجنس وراء هذا القدر لم لا يجوز أن تكون المقولية الموصوفة بالصفات المذكورة عارضة لمفهوم وراءها وهو الجنس.

وأجيب عنه بأن الكليات أمور اعتبارية حصلت ووضعت أسماؤها بإزائها، فليس لها معان وراء تلك المفهومات على أن عدم العلم بالحد لا يوجب الرسمية.

واعترض هذا الجواب بأنا لا نسلم أن الكليات أمور اعتبارية حصلت ووضعت أسماؤها بإزائها لم لا يجوز أن تكون المفهومات المذكورة لوازم المفهومات أخر وضعت أسماؤها بإزائها، وبأن الرسم قد يطلق ويراد به التعريف، ولعله هناك كذلك.

والجواب عن الأول أن مثل ذلك يعلم بالتتبع والتفحص، ولم يوجد في بيان مدلولات هذه الأسماء غير هذه المفهومات، وعن الثاني بأن هذا الإطلاق ليس في عرف القوم؛ بل المتبادر من لرسم في عرفهم هو ما يقابل الحد.

قال بعض الفضلاء: قد يقال: إنما كانت هذه التعريفات رسومًا؛ لأن المقولية عارضة، والتعريف بالعارض رسم، وذلك لأن الجنس في نفسه هو الكلي الذي يقال على المختلفين بالحقيقة سواء قيل عليها أو لم يقل، وأما المقولية فهي عارضة له. اهـ.

وفيه أن هذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض، فإن المقولية ذاتية للجسم الطبيعي الذي هو معروض للجنس المنطقي الذي الكلام فيه.

قال العلامة الرازي: وهذا بمعزل عن التحقيق؛ لأن الكليات أمور اعتبارية حصلت مفهوماتها، ووضعت أسماؤها بإزائها فليس لها معان غير تلك المفهومات، فتكون هي حدودًا على أن عدم العلم بأنها حدود لا يوجب العلم بأنها رسوم، فكان المناسب ذكر التعريف الذي هو أعم.

(قوله: أمور اعتبارية) لم يقل: ماهيات اعتبارية؛ لعله لما قاله صاحب "التلويح" أن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية.

(قوله: حصلت مفهوماتها) يعني أن الواضع حصل مفهوماتها ثم وضع الأسماء بإزائها.

(قوله: على أن إلخ) إشارة إلى اعتراض آخر هو أن عدم العلم بأنها حدود لا ينتج الرسمية وإنما ينتج العلم بعدم الحدية.

قال العلامة الفناري في "فصول البدائع": قيل: رسوم لاحتمال أن يكون المذكورات لوازم لمفهومات، وقيل: حدود؛ لأنها ماهيات اعتبارية فحقيقتها هذه الأمور المعتبرة، والاحتمال يوجب عدم العلم بالحد لا العلم بعدمه، ورجح الأول بأن المحمولية مقيسة إلى الغير فتقتضي الخروج وهو مردود؛ لأن ذلك الاقتضاء في المحققة. اهـ.

والحق أن الأمور المذكورة إن كانت عين معتبر المعتبر فحدود إلا فرسوم، وحين لم يتحقق فتعاريف، ولهذا توقف في شرح هذا الكتاب في كون هذه التعاريف رسومًا ولم يجزم.

قال بعض حواشيه: والتوقف أقرب على الصواب. اهـ.

وحينئذ فالأولى أن يقال: ويعرف بدل ويرسم. اهـ.

فقول الشارح فالمناسب ذكر التعريف كلام وجيه سديد.

وما في الحاشية من أنه غير مناسب للاعتراضين المذكورين فلا يصح تعريفه عليهما، والمناسب أن يقول: فكان المناسب أو الصواب ذكر الحد لا أن المناسب ذكر التعريف الذي هو أعم غلط منشأه سوء التدبر في عبارة الشارح، فإنه منع أولًا تجويز وجود ماهيات وراء تلك المفهومات، فهو منع بقوله: لجواز أن تكون إلخ.

وفرع على هذا المنع الجزم بأن هذه التعاريف حدود بقوله: فتكون هي حدود، ثم تنزل مع المجيب بتسليم التجويز، فقال: على أن عدم العلم إلخ، ومعناه أن ما ذكره المجيب عن كون هذه التعاريف رسومًا مبناه التجويز المذكور وهو لا يحقق كون هذه التعريفات رسومًا إنما الذي يحققه العلم بوجود ماهيات وراءها ملزومات لها، فغاية ما يترتب على التجويز المذكور عدم الجزم بأنها حدودًا ورسوم، وحينئذ يكون المناسب ذكر التعريف؛ لأنه عام يشمل الرسم والحد، فقول الشارح: فكان المناسب إلخ، تفريع على الاعتراض الثاني المبني على تسليم التجويز.

والمحشي فهم أنه تفريع على كلام الإيرادين فقال ما قال، ولا يستقيم جعله تفريعًا على الوجه الأول أصلًا كما لا يخفى على المتفطن، وكيف يصح أن يقال أنه تفريع على كليهما مع أن نتيجة كل واحد من الإيرادين تخالف الأخرى، فإن نتيجة الإيراد الأول تقتضي الجزم بالحدية، والإيراد الثاني تقتضي الشك.

(مهمات):

الأولى: قال الفناري في "فصول البدائع": أن الاطلاع على ذاتيات الماهيات صعب أما الحقيقية فمطلقًا، وأما الاعتبارية فبالنسبة إلى غير المعتبر فلذلك نظروا في الآثار الفائضة

عنها وانتقوا منها ما يحمل على الماهية، وجعلوا المستتبع العام جنسًا والخاص فصلًا، وإن لم يعلم ذاتيهما وتابعيهما عرضًا عامًا وخاصة.

(الثانية): في تعريف الكليات الخمس -مثلًا- إذا قيل في تعريف الجنس: إنه كلي مقول على كثيرين إلخ، الكلي جنس دخل فيه سائر الكليات إلخ، فيه سؤال يذكر تشحيذ الأذهان الطالبين وتنشيطًا للراغبين وهو أن يقال: قولكم الكلي جنس إلخ، غير صحيح؛ لاستلزامه حمل النوع على الجنس، وهو فاسد؛ لأنه لا يقال الحيوان إنسان، وبيان الملازمة أنه لو كان الكلي جنس الجنس بل جنس الخمسة كان الجنس أحد أنواع الكلي، فقولكم: أن الكلي جنس حمل للنوع على الجنس.

والجواب أنا لا نمنع بطلان حمل النوع على الجنس وإنما يمتنع ذلك أن لو كان حملًا بحسب الذات وهنا ليس كذلك؛ لأن الكلي باعتبار مفهومه -أي: ذاته- جنس الجنس، فإن كل جنس يصدق عليه أنه كلي، وباعتبار عارضه وهو كونه جنسًا للأمور الخمسة نوع للجنس، ولا امتناع في كون مفهومه جنسًا باعتبار ذاته ونوعًا باعتبار عارضه، فيكون ذلك الحمل حمل النوع على النوع في الحقيقة، فإن هذا الحمل إنما هو باعتبار العارض وهو كونه جنسًا للأمور الخمسة.

(الثالثة) قد ظهر مما تقرر وسابقًا الفرق بين الخاصة والفصل بحسب المفهوم وهو واضح جلي، وأما الفرق بينهما بحسب الذات فعسر؛ لأن كلًّا منهما محمول على ماهية الإنسان ولا يدري العقل أيهما الذاتي الداخل في الماهية فيكون فصلًا وأيهما العرض -أي: الخارج عنها- فيكون خاصة، فلا بد من بيان الفرق بينهما.

وقد ذكروا أن للذاتي ثلاث خواص تميزه عن العرضي:

الأولى: أنه يمتنع رفعه عن الماهية على معنى أنه إذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها؛ بل لا بد أن يحكم بثبوته لها.

الثانية: أنه يجب إثباته للماهية على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية إلا مع تصوره موصوفة به أي مع التصديق بثبوته لها، وهذه الخاصة أخص من الأولى؛ لأن التصديق إذا لزم من مجرد تصور الماهية يلزم من التصورين بدون العكس.

الثالثة: وهي خاصة مطلقة أن يتقدم على الماهية في الوجودين بمعنى أن الذاتي والماهية إذا وجدا بأحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدمًا عليها بالذات، أي: العقل يحكم بأنه وجد الذاتي أو لا فوجدت الماهية، وكذا في العدمين؛ لكن التقدم في الوجود بالنسبة إلى جميع الأجزاء وفي العدم بالقياس إلى جزئي واحد.

وقد أشار العلامة ابن الحاجب في مختصره الأصلي إلى هذه الخواص الثلاثة بقوله: والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للإنسان، ومن ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان، وقد يعرف بأنه غير معلل وبالترتيب العقلي. اهـ.

ثم أن هذا مستند الفرق بحسب التعقل، وأما بحسب الحس فله طريقان:

أحدهما الوضع، والآخر الاعتبار.

أما الوضع فالمراد به: أنه إذا ثبت في لفظ أنه وضع لمفهوم فما احتوى عليه ذلك المفهوم من الأجزاء العقلية ذاتي له وما سواه عرضي سواء كان الوضع لغويًّا أو شرعيًّا أو عرفيًّا، فاللغوي كالإنسان -مثلًا- ثبت بنقل أهل اللغة أنه وضع لمفهوم الحيوان الناطق، فنعلم أن كلًّا من هذين ذاتي له وما سواهما من الضاحك والكاتب ونحوهما عرض له؛ لخروجهما عما وضع له اللفظ والشرعي، كالإيمان -مثلًا- ثبت عند أهل

واعلم أن غرض المنطقي معرفة ما يوصل إلى التصور، وهو القول الشارح أو إلى التصديق وهو الحجة، ولكل واحد منهما مقدمة.

الشرع أنه وضع للتصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ذاتي له، وما سوى ذلك من كون الإيمان عاصمًا ومنجيًا من الخلود في النار ونحوهما عرضي.

والعرضي كالحال -مثلًا- ثبت في عرف النحو أنه موضوع للوصف الفضلة المبين للهيئة فنعلم أن كلًّا من الأجزاء ذاتي وما سواها من كونه منصوبًا أو منكرًا أو مفردًا أو جملة عرضي.

وأما الاعتبار فهو أن تنظر في مفهوم شيء وتعتبره باعتبارات، ثم تعزل عنها ما تراه قوامًا لذلك الشيء، فيكون ذاتيًا له وما بقي عرضي، مثل أن تنظر في الإنسان الخارجي فتعتبر له من الأوصاف أنه جسم، وأنه نامي، وأنه حساس متحرك بالإرادة، وأنه متفكر بالقوة، وأنه ضاحك، وأنه كاتب، وأنه متنفس، وأنه حادث ومتلون وممكن ومستقيم القامة إلى غير ذلك، ثم تعتبر أن الخمسة الأولى قوام له وتمام ماهيته، فهي ذاتية بخلاف غيرها فهي عرضي.

(قوله: ولكل واحد منهما مقدمة) لفظ المقدمة يستعمله أرباب التدوين في مقدمة العلم ومقدمة الكتاب، وليس شيئًا من هذين المعنيين هنا إلا أن الشارح أطلق على كل من هذين المعنيين لفظ مقدمة؛ لتحقق معنى التقدم فيهما واستحقاقهما له، فإن الكليات الخمس أجزاء للقول الشارح والجزء مقدم على الكل طبعًا، وكذلك القضايا أجزاء الحجة.

وغير الشارح يعبر عن كل منهما بالمبادئ؛ لكونهما في مقابلة المقاصد، وليست هي مبادئ حقيقة؛ إذ مبادئ العلم خارجة عن حقيقته وهي المسائل، وكل من مباحث الكليات والقضايا وأحكامها مسائل مقصودة لذاتها.

وحقيقة المبادئ علوم تصورية وتصديقية تذكر قبل العلم، فالأولى هي حدود الأشياء الواقعة في ذلك العلم، والثانية تنقسم إلى علوم متعارفة وأصول موضوعة ومصادرات، كما بينا ذلك في حاشية "شرح أشكال التأسيس".

وكان الشارح استسهل إطلاق لفظ مقدمة عليها عن إطلاق لفظ المبادئ؛ لإيهامه خروجهما عن العلم، ومن هذا التوجيه قد يترجح فتح الدال في مقدمة؛ نظرًا إلى أن التقدمة واقع عليها من الغير، وإن كان قد يوجه في الكسر؛ نظرًا لطبيعة الجزء فإنها تقتضي تقدمه على الكل.

(القول الشارح) ويرادفه المعرِف -بكسر الراء-، والقول يطلق على الملفوظ والمعقول ولا بد أن يكون مركبًا؛ لأنهم رفضوا التعريف بالمفرد؛ بل قال بعضهم: أنه غير صحيح، صرح بذلك قول أحمد في حواشي الفناري نقله المحشي.

وذكر السيد تبعًا للقطب أن الحق هو أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلًا إلا أنه لما لم ينضبط انضباط التعاريف بالمعاني المركبة، ولم يكن أيضًا للصناعة فيه مدخل لم يلتفتوا إليه، قال: وهذا هو تحقيق ما نقل عن ابن سينا.

يعني: منعه التعريف بالمفرد.

وتوضيح هذا المقام أن القول الشارح من أفراد النظر وقد عرفوا النظر بترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى مجهول، وأورد على التعريف أنه غير جامع؛ لخروج

تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها، فإن هـذا التعريـف مـن أقسام النظر مع خروجه عن حده.

وأجيب عنه بوجوه:

الأول: أنه قليل، وهو منقول عن ابن سينا، وهو مردود؛ لأن المقصود تحديـد مطلـق النظر فيجب اندراج القليل والكثير.

الثاني: أن مفهومهما أعم من المحدود فلا بد من القرينة العقلية فيكون الترتيب بينهما، فالترتيب لازم.

الثالث: أنهما مشتقان، ومعنى المشتق شيء له المشتق منه، فهناك تركيب قطعًا، وكلاهما مردود، أما الأول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدًا إلا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج، وأما الثاني فلعدم انحصار التعريـف بـالمفرد في المشتقات؛ بل أكثره بالمشتقات.

فمن ثم قال بعض الفضلاء: الحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلًا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب إلى المبدأ الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال إلى المطلـوب من غير حاجة إلى قرينة، إلا أنه لما لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبـة، ولم يكـن للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل لم يلتفتوا إليه، وخصوا حد النظر بماهية المعتبر منه، وهذا تحقيق المنقول عن ابن سينا.

ومنهم من استصعب الإشكال فغير تعريف النظر على تحـصيل أمـر واحـد وترتيـب أمور حاصلة للتأدي إلخ، وهذا مذهب المتأخرين على ما في حاشية حـسن جلبـي عـلى "الـمواقف".

ولما فرغ من مقدمة الأول أخذ في بيانه فقال: (القول الشارح) سمي به لشرحه الماهية، ويقال له التعريف، ومعرف الشيء ما تستلزم معرفته معرفته

(قوله: لشرحه الماهية) قيل: ظاهره أن ذلك علة لمجموع قوله: "القول الشارح" وليس كذلك، فكان الأولى في البيان سمي شرحًا لشرحه الماهية. اهـ.

وكأنه مبني على النسخة التي كتب عليها بإسقاط قوله: "سمي شارحًا"، والنسخة التي بين يدي هكذا "سمي شارحًا" لشرحه الماهية، وعليها فلا اعتراض على أن نسختهم لا يرد عليها ذلك، فإنه تعليل لقوله: "الشارح" فقط.

وأما أن القول يطلق على المركب الملفوظ والمعقول، فشهرته في الاصطلاح تغني عن ذكره، فتدبر.

وفي الحاشية: أن التعريف من جملة الأمور التي لا يطلب الدليل عليها؛ بل يطلب عليه النقل من اللغة. اهـ.

وأقول: الذي يطلب عليه النقل من اللغة هو التعريف اللفظي للحقائق اللغوية، وأما تعريف الماهيات الاصطلاحية فإنما يطلب النقل عليها من الاصطلاح، وفيها أيضًا أن التعريف يرد عليه النقض والمناقضة. اهـ.

والأول مسلم دون الثاني، فإن المناقضة منع مقدمة معينة من الدليل، فهي بهذا المعنى لا يقبلها التعريف، وأما النقض الوارد عليه فهو بمعنى الإبطال لا بالمعنى المشهور في باب التصديق، وهو إبطال الدليل بشاهد.

(قوله: ما تستلزم معرفته إلخ) لفظ المعرفة يطلق على أمرين:

أحدهما: اتضاح أمر للعقل بعد أن كان مجهولًا له، الثاني: خطور أمر للعقل.

ولفظ المعرفة وقع في التعريف ثلاث مرات:

أحدها: قوله: "المعرف" فإنه مشتق من لفظ المعرفة.

الثاني والثالث: قوله: "ما تستلزم معرفته معرفته"، فالمعرف أولًا بمعنى المحصل لما كان مجهولًا عند العقل، والثاني بمعنى الخطور بالبال، والثالث بالمعنى الأول، فالمعرف إذا ذكر للسامع كان مقصودًا منه أن هذه الأجزاء التي اشتمل عليها المعرف وكانت معلومة عند السامع تذكر لتخطر بباله ويؤتي بها محمولة على المعرف، فيحصل له بسبب ذلك ما كان مجهولًا عنده، وهو كون تلك المعقولات التي كانت معلومة عنده، وأخطرت الآن بباله جملتها هي حقيقة المعرف التي كانت مجهولة عنده. هذا هو معنى كلامه.

ويرد عليه أمور:

الأول: أن لفظ المعرفة إن كان حقيقة فيهما؛ لزم اشتمال التعريف على المشترك أو حقيقة ومجاز الذم دخول المجاز.

وأجيب عنه بأنا نختار الثاني، وقرينة المجاز معنوية هي امتناع تعريف المجهول بالمجهول.

وهذا الجواب ضعيف؛ لأن هذه القرينة خفية، فالأحسن الجواب بمنع الاشتراك والحقيقة والمجاز والمصير؛ لما اختاره البعض من إطلاق المعرفة على المعنيين من قبيل المتوطئ، فهي بمعنى تصوره الشيء الذي هو قدر مشترك بين ما كان عن جهل أو غفلة.

الثاني: أنه ليس بمانع؛ لدخول الملزومات بالنسبة إلى لوازمها البينة كالأربعة بالنسبة للزوجية، والعمى بالنسبة للبصر، فإن تصور الملزوم كالأربعة والعمى يستلزم تصور اللازم كالزوجية والبصر.

الثالث: أن قوله: ما يستلزم معرفته إلخ، يقتضي أن مجرد تصور المعرف يكفي في تصور الحقيقة وليس كذلك؛ بل السبب مجموع أمرين التصور المذكور وحمل المعرف على الحقيقة، ولذا قال في "التهذيب": معرف الشيء ما يقال عليه لإفادة تصوره.

وقد يجاب عن هذا الأخير بأنه لما كان أمر الحمل شهير لم يتعرض له؛ إذ المعرف لا بد وأن يحمل على المعرف، وبه يندفع الاعتراض الثاني كما لا يخفى.

وقد أجيب عنه أيضًا بأن المراد بالاستلزام بطريق النظر بقرينة أن الموصل إلى التصور بالنظر هو القول الشارح؛ لكن قال الدواني: أنه لا يخلو عن ضعف وتكلف. اهـ.

ووجه الثاني أن تقييد الاستلزام بما يكون بطريق النظر مع أن المتبادر منه هو العموم تكلف ظاهر، وأما الأول فلأن الاعتماد في التعريف على مثل هذه القرائن البعيدة مع وجوب كون التعاريف محمولة على ما يتبادر منها ضعيف قطعًا.

فإن قلت: إذا كان تصور حقيقة المعرف موقوفًا على حمل المعرف عليها والحمل هو الحكم؛ لزم بطلان ما يلهج به القوم من أن الحكم على الشيء فرع تصوره؛ إذ صار تصوره فرع الحكم عليه.

والجواب ما أفاده في الحاشية الفتحية من أن حمل الشيء على شيء قد يكون لإفادة التصديق بحال الموضوع وهو الأكثر، وقد يكون لإفادة تصور الموضوع بعنوان المحمول كما في أقسام المقول في جواب ما هو؟ وأي شيء هو؟. اهـ.

فقول من قال في تعريف التعريف: "هو ما يقال على الشيء لإفادة تصوره فيه" إخراج القسم الأول من الحمل بقيد لإفادة تصوره، وأما الحمل الذي يراد منه إفادة

اتصاف الموضوع بصفة يجهل المخاطب اتصافه بها، فهو المراد بقولهم: الحكم على الشيء فرع تصوره.

وفي الحاشية: أن البعض اعترض على التعريف بعدم المانعية؛ لدخول التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها، وجعل التعريف بالأول من قبيل الحد الناقص، وبالثاني من قبيل الرسم الناقص عند الأكثرين.

وحينئذ فيجب دخول التعريف بالمفرد في التعريف وإلا كان غير جامع، فدخوله لا يعترض به إنما يعترض بخروجه؛ لأن التعريف هنا كلي شامل لسائر المعرفات الحدود والرسوم تامها وناقصها، وقد عرفناك سابقًا أنه يجب شمول التعريف لسائر الأقسام.

وأما أن التعريف بالمفرد وحده غير معتبر فشيء آخر، فالحق إدراج التعريف بالمفرد كالفصل والقول شامل له، كما أفاده بعض الأفاضل، فإنه مركب معنى.

والعبرة بالمعاني لا بالألفاظ في هذا الباب، فالمراد بالقول ما كان معناه متعدد الأجزاء، فيشمل مثل الناطق، فتأمل.

ثم أن جواب المحشي عن اعتراض البعض يقتضي تسليمه مع أن تسليمه مفيد كلام الشارح الآتي علي أن الجواب في نفسه غير صحيح؛ لأن جعلي ما واقعة علي مركب كما زعم لا قرينة تدل عليه، فإن زعم دلالة قوله: "القول الشارح" وقوله: "ويقال: لا التعريف" فممنوع؛ لأن هذه جمل مستقلة غير مرتبطة بقوله: معرف الشيء إلخ.

وفيها -أيضًا- أنه إذا أريد بالمعرفة في هذا التعريف المعرفة بالكنه فقط صار تعريف المعرف غير جامع؛ لخروج الرسم التام والرسم الناقص، وإن أريد المعرفة بوجه لم

يتناول الحد التام فلم يكن جامعًا أيضًا، فكان عليه أن يقول مثل ما قال صاحب "الشمسية": معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفته أو امتيازه عن كل ما عداه.

قال القطب في الشرح: وإنما قلنا: "أو امتيازه عن كل ما عداه" ليتناول الحد الناقص والرسوم، فإن تصوراتها لا تستلزم تصور حقيقة الشيء؛ بل امتيازه عن جميع أغياره.

وهذا من المحشي عجيب فإنه فهم عبارة "الشمسية" على خلاف ما قررها به الشراح، ونقل عجز كلام القطب وكأنه لم يتدبر صدره، فإن القطب وكذلك السعد في شرحها حملا التصور في كلام "الشمسية" على التصور بالكنه، قالا: ولو لم يرد ذلك لكان أحد القيدين مغنيًا عن الآخر، ثم قالا: فدخل بالقيد الأول الحد التام وبالثاني الحد الناقص والرسم. اهـ.

فأنت ترى كيف احتاجا لتأويل عبارة "الشمسية" بحمل التصور على التصور بالكنه؛ لتصبح القيد الثاني وعدم زيادته، فلو حمل التصور على التصور بوجه ما كان القيد الثاني زائدًا.

وحينئذ فتحمل عبارة الشارح هنا على المعرفة بوجه أعم الصادق ذلك بالمعرفة بالكنه وبوجه ما، ولا حاجة لهذه الزيادة.

ويؤيد ما قلناه اقتصاره القطب في شرح "المطالع" على القيد الأول حيث قال: معرف الشيء ما يكون تصوره سببًا لتصور الشيء.

والمراد بتصور الشيء التصور بوجه ما أعم من أن يكون بحسب الحقيقة، أو بأمر صادق عليه؛ ليتناول التعريف الحد والرسم معًا. اهـ.

والتعريف إما حد أو رسم، وكل منهما إما تام أو ناقص، ودليل حصره في الأربعة أنه إما أن يكون بجميع الذاتيات فهو الحد التام، أو ببعضها فالحد

ومعلوم أن تعريف الشارح يرجع لهذا التعريف، فيراد المعرفة بوجه ما بدون احتياج لهذه الزيادة التي ادعى احتياج التعريف إليها.

وفيها أيضًا نقلًا عن البرهان في حواشي الفناري أن الشيء الذي قصد تعريفه يجب أن يكون معلومًا بوجه ما وإلا لو كان مجهولًا؛ للزم طلب المجهول المطلق وهو غير معقول، ولا بد أن يكون ذلك الشيء أيضًا مجهولًا من وجه وإلا لو كان معلومًا من كل وجه؛ للزم تحصيل الحاصل.

إذا عرفت هذا فالتعريف هو تحصيل الوجه المجهول، وتحصيله بأن تتصوره ثم تضمه إلى الوجه الذي كان معلومًا عندك.

ومعنى ضمه له أن يتصور ثبوته له، فإذا تصورت ثبوته له لزم تصور ثبوته للشيء الذي تصورته بالوجه، ثم أوضحه بكلام فيه خفاء، وتوضيحه أن الإنسان -مثلًا- معلوم بالجسم وهو ليس بمعلوم بالناطق، فأريد علمه به أيضًا والناطق؛ لكونه أعم بحسب المفهوم منه لا ينتقل منه إلى الإنسان فلا بد من واسطة، وهي تصور ثبوت الناطق للجسم الثابت للإنسان حتى يصح الانتقال منه، وهذا التصور ملحوظ بطريق التوصيف لا بطريق الإخبار فلا يلزم توقف التصور على التصديق.

(قوله: أو ببعضها) أي: الذاتيات، أي: من غير انضمام عرض إليها أخذًا مما بعده، وكلامه صادق بالجنس وحده وبالفصل وحده، ولا فرق في كل منهما بين القريب والبعيد.

وفيه نظر ظاهر، فقد قال في شرح "الإشارات": والحد منه تام يشتمل على جميع المقولات -أي: الذاتيات- كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، ومنه ناقص يشتمل على بعضها إذا كان مساويًا للمحدود، كقولنا في الإنسان: إنه جسم ناطق، أو جوهر ناطق. اهـ.

وتأمل قوله: "إذا كان مساويًا للمحدود" لتعلم منه أن التعريف بالجنس وحده ليس حدًّا ناقصًا وكذا الفصل البعيد، كذا في الحاشية.

وأقول: قد علمنا ذلك، ونمنع أنه ليس بحد ناقص، فإن ما في "الإشارات" مبني على اشتراط المساواة في التعريف، وهو كما قال الدواني: ليس مذهب المحققين، قالوا: المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو أو أعم أو أخص، وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارهما.

نعم يشترط في المعرف التام.

قال أبو نصر الفارابي في "المدخل الأوسط" بعد ذكر الحدود: وما كان منها أعم من الاسم المحدود كان ذلك حدًّا ناقصًا.

ثم قال في "الرسوم": وما كان منها يفهم بنحو يخص الشيء ويساوي المفهوم عن اسم الشيء كان ذلك رسمًا كاملًا، وما كان منها أعم أو أخص كان ذلك الرسم رسمًا ناقصًا. اهـ.

هذا كلامه، ولم يذكر في الحد الأخص؛ لعدم إمكانه ضرورة امتناع كون جزئي الشيء أخص منه، وإلا لتحقق الكل بدون جزئه، وأنه بديهي البطلان.

الناقص، أو بالجنس القريب والخاصة فالرسم التام أو بغير ذلك فالرسم الناقص.

وبقي خامس وهو التعريف اللفظي، وهو ما أنبأ عن الشيء

(قوله: أو بغير ذلك) يشمل الجنس البعيد مع الخاصة، أو العرض العام، أو الخاصة فقط، أو العرض العام فقط، أو الخاصة مع العرض العام.

وأما المركب من الفصل والخاصة فالفصل يفيد التمييز والاطلاع على الذات، وحينئذ فلا حاجة إلى ضم الخاصة إليه؛ لأن إفادتها التمييز إنما هو عند ضمها مع شيء آخر غير الفصل. اهـ حاشية.

وأقول: في شرح "المطالع" أن الفصل وحده إذا أفاد التمييز الحدي فهو مع شيء آخر أولى بذلك، فلم يتم قوله فلا حاجة إلى ضم الخاصة.

(قوله: وبقي خامس) هذا نقض للحصر السابق؛ لكنه مبني على أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية وهو ما اختاره السعد.

وحقق السيد في حاشية "التجريد" أنه من المطالب التصديقية، فإنه قال: المقصود منه الإشارة إلى صورة حاصلة، وتعيينها من بين الصور الحاصلة؛ ليعلم أن اللفظ المذكور موضوع بإزاء الصورة المشار إليها فمآله إلى التصديق، والحكم بأن هذا اللفظ موضوع بإزاء ذلك المعنى فلذلك كان قابلًا للمنع، فيحتاج إلى النقل من أصحاب اللغة والاصطلاح. اهـ.

وعليه فلا إيراد، والعجب أن في كلام الشارح ما يقتضي الميل لكلام السيد حيث قال: "وهو ما أنبأ إلخ" إذا الإنباء الإخبار، ولا يكون إلا في التصديقات، ففيه إيماء لعدم وروده على الحصر.

فما في الحاشية من دخوله في الرسم كالتعريف بالمثال، والتقسيم مبني على أنه من المطالب التصورية؛ لكن جعل المثال والتقسيم من قبيل المعرفات وإنهما رسمان، وإن قال به غيره تساهل.

نعم التقاسم تتضمن التعاريف لا أن نفس التقسيم تعريف؛ لأن الغرض من كل منهما مختلف؛ إذ الغرض من التقسيم تحصيل الأقسام، ومن التعريف تصور المعرف، فمن ثم تراهم دائمًا يقدمون تعريف الشيء على تقسيمه؛ لأن الشيء تعرف حقيقته ثم يقسم بعد ذلك إلى أقسام، وأما المثال فليس مما يورد في مقام التصورات؛ بل التصديقات يدل عليه قولهم: إنه جزئي يذكر لإيضاح القاعدة.

فإن قلت: يعنون بالمثال ما يقال للعلم كالنور مثلًا.

قلت: هذا تشبيه لا تمثيل، فتدبر.

وللعلامة مير زاهد هاهنا تحقيق نفيس فإنه قال: إن قولهم في التعريف اللفظي الفرض منه إحضار صورة إلخ، فيه إشارة إلى أن التعريف اللفظي يحصله الإنسان لغيره لا لنفسه، ولا يلزم تحصيل الحاصل، فإن قصد إحضار الشيء لا يتصور بدون حضوره.

ثم قال: وتحقيق المقام أن التعريف اللفظي يحصل منه إحضار معنى اللفظ، وأيضًا التصديق بأن اللفظ موضوع لهذا المعنى، فإن أورد التعريف اللفظي في العلوم اللغوية فالمقصود منه بالذات التصديق وبالعرض التصوير؛ إذ نظر أرباب تلك العلوم مقصور على الألفاظ، وإن أورد في العلوم الحقيقية فالمقصود منه بالذات التصوير وبالعرض التصديق على ما تقتضيه وظيفة هذه العلوم.

بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر.

(قوله: بلفظ مرادف) قيد به؛ لأنه الأكثر وإلا فقد يكون بالأعم كقولهم: سعدان نبت، وبالأخص كقول صاحب "القاموس": لها لهْوُ اللعب. اهـ.

واللعب نوع من اللهو.

وهاهنا كلام مستأنف، فإن قوله سابقًا: القول الشارح ترجمة، أي: هذا باب بيان أقسام القول الشارح، وقوله: الحد إلخ، شروع في ذكر المترجم له.

قال المحقق الطوسي في شرح "الإشارات": إن اسم الحد يقع بالاشتراك اللفظي على التام الدال عليها بالمطابقة، والناقص الدال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام، ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك؛ لأن المشتمل على أجزاء أكثر أولى بهذا الاسم من المشتمل على أجزاء أقل، فإن أطلق هذا الاسم فالواجب أن يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده. اهـ.

فقول المصنف: "الحد قول دال إلخ"، مراده الحد التام كما أفصح به بعد ذلك بقوله: "وهو الحد إلخ"، وقوله: "دال" أي: بالمطابقة فخرج عن التعريف القضية الدالة على عكسها والملزوم المركب الدال على لازمه البين، فإن الدلالة في هذين التزامية، وإضافة ماهية إلى الشيء للعهد كما هو الأصل في وضع الإضافة ولا موجب للعدول عنه هنا - أي: الماهية المعهودة- وهي جميع أجزاء المحدود.

ويدل له قول المصنف: وهو الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القريبين، وإنما فسر الشارح الماهية بالحقيقة؛ لأن الماهية كما سلف قد تشمل المعدومات، وقد قيل: إن المعدومات ليس لها تعاريف حقيقة؛ بل تعاريف اسمية كما بينا ذلك في حاشيتنا الصغرى على "الولدية"، هكذا ينبغي أن تفهم عبارة المصنف.

ولهم هاهنا تكلفات يأباها الطبع المستقيم حملهم عليها التعميم في الحد بجعله شاملًا للتام والناقص، وإضافة ماهية للجنس فصرفوا بيان كلام المصنف عن ظاهره المتبادر منه بدون داع إلى ذلك.

فإن قلت: الدال بالمطابقة لا يكون إلا لفظًا؛ فيلزم أن يكون التعريف للحد اللفظي مع أنه سلف أن القول يطلق على الملفوظ والمعقول، فيلزم خروج القول المعقول فلا يكون الحد المعقول داخلًا في التعريف مع وجوب شموله له.

قلت: إنما تعرضوا للحد اللفظي؛ لأن الحدود إنما تذكر للجاهل بحقيقة الشيء فلا بد من اللفظ حينئذ ضرورة الإفهام والتفهيم، ولك أن تقول أن التعريف شامل للعقلي أيضًا، بمعنى أنه لو ذكر اللفظ الدال عليه لكان دالًا بالمطابقة على المحدود.

وما قيل هنا أن قوله: "على ماهية الشيء" أي: كلًّا أو بعضًا كما في الحد الناقص.

وأورد عليه أن التعريف حينئذ غير مانع؛ لشموله الرسم التام وبعض أفراد الرسم الناقص. اهـ.

فظاهر فساده مما قررناه سابقًا، تأمل.

قال مير زاهد: التعريف تسعة أقسام؛ لأنه إما حقيقي أو لفظي.

والأول ينقسم إلى: التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده في الخارج ونفس الأمر، وإلى التعريف بحسب الاسم وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده، وكل منهما ينقسم على الحد والرسم، وكل من هذه الأربعة ينقسم إلى التام والناقص. اهـ.

وقد أخذ في بيان الأربعة فقال: (الحد قول دال على ماهية الشيء) أي: حقيقته الذاتية.

(وهو الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القريبين كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان) لأنك إذا قلت: ما الإنسان؟ فيقال: الحيوان الناطق،

أقول: وقد بينت هذه الأقسام في الحواشي الصغرى التي كتبتها على "الولدية" وهي الحواشي التي ألفتها بدمشق الشام.

(قوله: أي حقيقته الذاتية) أي: المنسوبة إلى الذات بمعنى الأفراد -كما تقدم تقريره في مبحث الذاتي- فاندفع قول من قال: الأولى أن يقول حقيقته وذاته؛ لأن الذات نفس الحقيقة، والمنسوب غير المنسوب إليه.

(قوله: وهو الذي يتركب) قيل: الضمير عائد على الحد التام في ضمن مطلق الحد أو إلى الحد لا بالمعنى السابق؛ بل بمعنى الحد التام، ويكون في كلامه استخدام، ويحتمل رجوع الضمير إلى مطلق الحد ويكون قوله: "والحد الناقص" معطوفًا على الذي، وقوله: "وهو الحد التام" معترض. اهـ.

وهذا من جملة التعسفات التي ارتكبوها في عبارة المصنف، وقد علمت مما قررنا به كلامه ضعف ذلك كله وعدم الاحتياج إليه، وإن مبناه التعميم في الحد وجعله إضافة الماهية جنسية، والحق أن الضمير عائد على الحد التام ولا تعميم ولا استخدام.

(قوله: وهو الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القريبين) ذكر في الحاشية قاعدة يعرف بها الفرق بين الجنس القريب والبعيد، وأصلها لمحيي الدين الرومي في حاشية حسام كاتي وترك العزو إليه.

وكالجنس القريب حده كقولك في حد الإنسان: هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق.

(وهو) أي: الذي يتركب مما ذكر (الحد التام) أما كونه حدًّا؛ فلأن الحد لغة المنع، وهو مانع من دخول الغير فيه.

وأما كونه تامًّا فلذكر جميع الذاتيات فيه، وخرج بذكر ماهية الشيء الرسم فإنه إنما يدل على آثاره كما سيأتي.

وكلامه يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات المركبات، فتخرج البسائط

(قوله: وخرج بذكر ماهية الشيء الرسم) تقدم أن المراد بماهية الشيء ما هو الأعم من ذكرها كلًّا أو بعضًا؛ لأن الإضافة فيه للجنس، فالذي خرج بذكر الماهية إنما هو الرسم فقط خلافًا لمن ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء.

واعترض على الشارح بأنه كما يخرج الرسم يخرج الحد الناقص أيضًا توهمًا منه أن قوله فيما تقدم: "قول دال إلخ" تعريف للحد التام مع أنه ليس كذلك كما قررناه لك سابقًا كذا في الحاشية، وهو مبني على التعسفات التي بينا فسادها، فالحق مع ذلك المعترض فهو لم يركب متن عمياء ولم يخبط خبط عشواء.

(قوله: وكلامه يدل) أي: حيث عبر بالتركيب مما ذكر، وكما يدل على ذلك يدل على تخصيصه أيضًا بغير الماهية المركبة من أمرين متساويين على القول بجواز ذلك؛ إذ لا جنس لها.

فإنها إنما تعرف بالرسوم لا بالحدود، ويعتبر في الحد التام تقديم الجنس على الفصل؛

قال في شرح "المطالع": الماهية إما لا جزء لها وهي البسيطة أو لها جزء وهي المركبة، وعلى التقديرين إما أن تكون جزءًا لغيرها أو لا تكون، فالأقسام أربعة لا مزيد عليها، فالبسيط الذي لا يرتكب عنه غيره كالواجب لا يحد؛ إذ الحد لا بد له من الفصل، ولا شيء مما له فصل بسيط، ولا يحد به؛ لأن التقدير عدم تركب الغير عنه.

والبسيط الذي يتركب عنه غيره كالجنس العالي لا يحد؛ لبساطته ويحد به لتركب الغير عنه، والمركب الذي لا يتركب عنه غيره كالنوع السافل يحد لتركبه ولا يحد به؛ لعدم تركب الغير عنه، فكل مركب محدود بخلاف البسيط وهما -أي: المركب والبسيط- أن تركب عنهما غيرهما يحد بهما وإلا فلا. اهـ.

وهذا كلام في غاية البيان والتحرير.

(قوله: فإنها إنما تعرف بالرسوم) أي: الناقصة كأن تعرف بخاصة فقط على القول بجوازه كما سيأتي، أو بجملة خواص.

ونقل بعض حواشي "التجريد" عن ابن سينا في تفسير سورة الإخلاص أن التعريف الحقيقي للبسائط بذكر اللازم القريب الذي يقتضيه لذاته لا لغيره.

(قوله: ويعتبر في الحد التام) أي: والناقص أيضًا.

وفي الحاشية: لو حذف التام لكان أولى. اهـ.

ولعله؛ لأن الكلام فيه، ويعرف ذلك في الحد الناقص بطريق المقايسة.

لأن الفصل مفسر له ومفسر الشيء متأخر عنه، قيل: لا يمكن تعريف الحد؛

وفي الدواني على التهذيب: لا يجب تقديم الجنس، فقد قال الشيخ في تعليقاته: ناطق حيوان حد تام إلا أن الأولى تقديم الأعم؛ لشدته وظهوره.

نعم لا بد من تقييد أحدهما بالآخر حتى يحصل صورة مطابقة للمحدود. اهـ.

وأيده مير زاهد بأن ذاتيات الشيء في أنفسها موجودة بوجود ذلك الشيء ومتحدة معه، فبعد تحليل الذهن بأي ترتيب يحصل تكون منطبقة على ذلك الشيء. اهـ.

ولذا قال الشارح: "ويعتبر دون يجب" للإشارة إلى أن الوجوب ليس متفقًا عليه.

وأما قول المحشي: "إن اعتبار التأخير المذكور يحتمل أن يكون على وجه الشرطية أو على وجه الشطرية" إلى آخر ما قاله من اعتراض بناء على الاحتمال الثاني فترديده ضعيف؛ لأن الشطرية لم يقل بها أحد، تأمل.

(قوله: لأن الفصل مفسر له) كلام مجمل يتضح بما قاله شارح "المطالع" أن للفصل نسبًا ثلاثة: نسبة للنوع، وإلى الجنس، وإلى حصة النوع من الجنس.

الأولى بالتقويم، والثانية بالتقسيم، والثالثة نقل الإمام عن الشيخ أنه علة فاعلية؛ لوجودها -مثلًا- من الحيوان في الإنسان حصة، وكذا في الفرس وغيره، والموجود للحيوانية التي في الإنسان هو الناطقية، والتي في الفرس هو الصاهلية.

ثم رد شارح "المطالع" هذا النقل وحقق أن المراد هو أن الصورة الجنسية مبهمة في العقل يصح أن تكون أشياء كثيرة، وهي عين كل واحد منها في الوجود وغير متحصلة بنفسها لا تطابق تمام ماهياتها المتحصلة، فإذا انضاف إليها الصورة الفصلية عينتها

لئلا يلزم التسلسل.

وحصاتها -أي: جعلتها مطابقة للماهية التامة- فهي علة لرفع الإبهام والتحصيل، والعلية بهذا المعنى لا يمكن إنكارها. اهـ بتصرف.

فمراد الشارح بالتفسير هو هذا المعنى الأخير إلا أنه تسمح في تسمية الفصل مفسّرًا؛ لأنه كما علمت علة لرفع الإبهام والعلة ليست من المفسر في شيء حقيقة؛ لكن لما زال بها الإبهام صارت كالمفسر.

وقوله: "ومفسر الشيء متأخر عنه" أي: ما هو مفسر حقيقة، وهذا لا يقتضي أن الفصل متأخر في الوجود عن الجنس؛ لأنهما مجعولان معًا.

نعم بحسب تعقل الجنس مبهمًا ثم إزالة الفصل للإبهام يكون التأخر بحسب التعقل.

وتحقيق هذا المبحث مبين في الحكمة، وقد بسطناه في حواشي "المقولات الكبرى"، وأما ما قالوه هنا في تعليل التقدم والتأخر؛ لأن المفسِر -بكسر السين- محكوم به على المفسَر -بفتحها- فكلام ساقط.

أما بالنظر لما نحن فيه فلأن الفصل كما علمت علة وهي لا تحمل على المعلول؛ لمغايرتها له، ويمتنع حمل المباين، وأما بالنظر للمفسر والمفسر في غيره فلا حمل أيضًا؛ لأنه على حذف أي أو إثباتها.

(قوله: لئلا يلزم التسلسل) لأن تعريف الحد حد له، فلو احتاج الحد إلى حد وهكذا؛ للزم التسلسل، هكذا قيل.

وفي الحاشية توجيهه بأن الحد الذي حددناه جزء من حده؛ لأن المحدود المذكور أعم من حده، وحده أخص منه، والأعم جزء الأخص، واحتياج الأعم يوجب احتياج

وأجيب بمنع لزومه؛ لأن حد الحد نفس الحد، كما أن وجود الوجود نفس الوجود

الأخص على أنه لو كان للحد حد لكان مساويًا له على ما هو المعلوم عندهم، والغرض أن حد الحد أخص وإذا كان أخص لا يصح أن يكون تعريفًا فضلًا عن أن يكون حدًّا.

(**قوله: لأن حد الحد نفس الحد**) ضرورة أن المعرِف -بكسر الراء- عين المعرَف -بفتحها- ولكن هذا من حيث مفهوم الحد وقطع النظر عن عروض الإضافة لحده، فإن نظر إليها فحد الحد أخص من الحد.

(**قوله: كما أن الوجود نفس الوجود**) الوجود كون الشيء في الخارج أو في الذهن، ومن البديهي أن الكون أمر إضافي مغاير للمضاف إليه فكيف يكون غير الوجود موجودًا في الخارج.

والجواب أن مراد من قال: إن الوجود موجود وأنه منشأ الآثار والأحكام يقول: كل شيء يغاير الوجود يكون موجودًا بالوجود كالشمس يكون مضيئًا بالضوء، فإنه مضيء بذاته لا بأمر زائد على نفسه، فكذا الوجود موجود بذاته.

فإن قلت: إن تصور العينية في الوجود ممكن أما تصور العينية في باب التعريف فمشكل.

والجواب أن هذا المفهوم -أعني: ما يكون تصوره إلخ- باعتبار كونه معرفًا لمطلق التعريف مجهول محتاج إلى تعريف، وذلك التعريف هو نفسه باعتبار ذاته.

وهذا معنى العينية؛ لكن يرد عليه أن المساواة بين المعرف والمعرف شرط وهو مفقود هاهنا فلا يكون عينًا؛ لأن هذا المفهوم -أعني: ما يكون تصوره إلخ- باعتبار

بمعنى: أن حد الحد من حيث أنه حد مندرج في الحد وإن امتاز عنه بإضافته إليه.

كونه معرفًا لمطلق المعرف أخص منه باعتبار ذاته، ولذلك قال الجلال الدواني في حاشية "التهذيب": إذا لم يجز التعريف بالأخص يلزم أن لا يصح تعريف المعرف؛ لأن ما يذكر في تعريفه معرف خاص فهو أخص من مطلق المعرف فتعريفه به تعريف بالأخص.

وأجيب بأن معرف المعرف أخص منه بحسب العارض ومساو له بحسب الذات، والتعريف إنما هو بحسب الذات لا بحسب العارض.

وهذا الجواب لا يخلو عن كدر. اهـ.

وقد بينه صاحب الحواشي الفتحية بما فيه طول وصعوبة تركناه لذلك.

(قوله: بمعنى أن حد الحد إلخ) تصوير لكون حد الحد نفس الحد، ومعناه أن حد الحد بقطع النظر عن عروض الإضافة له داخل في مفهوم الحد، فهو من هذه الحيثية صادق على نفسه كصدق قولنا في تعريف الخبر: هو ما احتمل الصدق والكذب على هذه الجملة، وله نظائر كثيرة.

وليس معناه أن حد الحد فرد من أفراد مطلق الحد كما فهمه الناظرون هذا المقام فقالوا ما قالوا، فإنه ذهول عن قول الشارح من حيث أنه حد، فإنه هذه حيثية إطلاق.

وأما كونه فردًا فإنما هو باعتبار عروض الإضافة، والنظر مقطوع عنها من هذه الحيثية، ولذلك قال الشارح بعد ذلك: وإن امتاز عنه بإضافته إليه.

(والحد الناقص وهو الذي يتركب من جنس الشيء البعيد وفصله القريب كالجسم الناطق بالنسبة إلى الإنسان) أما كونه حدًّا فلما مرَّ، وأما كونه ناقصًا فلعدم ذكر جميع الذاتيات فيه.

(والرسم التام وهو الذي يتركب من جنس الشيء) القريب (وخواصه اللازمة له كالحيوان الضاحك في تعريف الإنسان)

وأما ما قيل أنه مندرج في الحد -أي: فيما يطلق عليه اللفظ بمعنى أن هذا اللفظ كما يطلق على نفس الحد يطلق على حده- فتكلف يأباه لفظ الاندراج، فإنه إنما يكون في الأمور الكلية لا في الإطلاقات اللفظية، فتدبر.

قال العلامة اليوسي بعد تقرير السؤال والجواب المذكورين في الشرح: أن هذا لا يتخيل وروده من له أدنى شعور؛ لأن حد الحد إن أريد به مصدوقه فالتسلسل إنما يلزم لو كان يعرف، ولكن ليس هو الذي يعني بالتعريف وإن أريد مفهومه وهو مقصودنا، فلا شك أنه لا يلزم تسلسل في تعريفه كما لا يلزم في سائر المفهومات.

(**قوله: والحد الناقص**) مبتدأ خبره كالجسم الناطق إلخ.

وقوله: وهو الذي يتركب إلخ، جملة اعتراضية بين بها حال المبتدأ، وما قيل أنه معطوف على "الذي" أو خبره محذوف أي: من القول الشارح تعسف مبناه ما أسلفناه عنهم.

(قوله: وخواصه اللازمة له) قيد باللازمة؛ لامتناع التعريف بالخاصة المفارقة كالضاحك والكاتب بالفعل، فلا يقال: الضاحك أو الكاتب بالفعل في تعريف

أما كونه رسمًا فلأن رسم الدار أثرها.

ولما كان التعريف بالخاصة اللازمة التي هي من آثار الشيء كان تعريفًا بالأثر، وأما كونه تامًّا فلمشابهته الحد التام من حيث أنه وضع فيه الجنس القريب، وقيد بأمر يختص بالشيء.

(والرسم الناقص وهو الذي يتركب من عرضيات تختص جملتها)

الإنسان؛ لكونها أخص من ذي الخاصة، والتعريف بالأخص غير جائز. اهـ. محيي الدين.

وقوله: والتعريف بالأخص غير جائز ليس متفقًا عليه لا سيما في الرسوم، فقد قال في "المحاكمات": قد شرط المساواة في الحدود دون الرسوم إلا أنها شرائط وجودية، فإنه لو كان أعم لتناول ما ليس منه ولو كان أخص لخلي عما هو منه، وعلى هذا يجوز الرسم بالأعم والأخص إلا أنه لا يكون جيدًا.

(قوله: وأما كونه تامًّا فلمشابهته الحد إلخ) فإن قلت: المعنى الذي لأجله سمي الحد حدًّا موجود في الرسم أيضًا فليسم به.

والجواب أن الأمر كذلك ولكن الأول؛ لاشتماله على الذاتيات أقوى في المنع وأبعد عن الشبهة والاحتمال، فخص بذلك اصطلاحًا مع ما في الثاني من مناسبة التخصيص باسم الرسم.

(قوله: تختص جملتها) أفاد أن العرض العام لا يقع وحده معرفًا ولو تعدد؛ إذ لا تختص جملته بحقيقة واحدة كتعريف الإنسان بأنه ماش متنفس، والظاهر أن ذلك ممتنع حتى على مذهب من يجوز التعريف بالأعم.

وإن لم يختص كل منها (بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الإنسان أنه ماش على قدميه عريض الأظفار بادي البشر مستقيم القامة ضحاك بالطبع) أما كونه رسمًا فلما مرَّ، وأما كونه ناقصًا فلعدم ذكر جميع أجزاء الرسم التام.

وبقيت أشياء مختلف فيها منها: التعريف بالعرض العام مع الفصل كالماشي الناطق بالنسبة للإنسان، أو بالفصل وحده، أو مع الخاصة كالناطق

كذا قيل، وهو مردود بما في حواشي الجلال الدواني عند قول "التهذيب": ولم يعتبروا بالعرض العام إلخ، قد اعتبره المعتبرون في الرسوم الناقصة.

وأيده في الحواشي الفتحية بأنه يفيد تصورًا لا يحصل بدونه.

نعم لم يعتبره المتأخرون من المناطقة، وحينئذ فإيراده في مباحث الكليات على اصطلاحهم إنما هو بالعرض على سبيل الاستطراد، وأما على مذهب من اعتبره وهم المتقدمون فلا.

أما النوع فغير معتبر في التعريفات عندهم مطلقًا، فذكره في مباحث الكليات استطرادي اتفاقًا، وفيه بحث وهو أن تعريف الصنف بالنوع شائع كما يقال: الرومي إنسان في بلاد الروم، فكيف يصح حكمهم بعدم اعتباره في التعريف مطلقًا.

وقد يجاب بأن تعريف الصنف بما ذكر تعريف اسمي لماهية اعتبارية، وذكر النوع فيه إنما هو من حيث أنه جنس اسمي لا من حيث أنه نوع حقيقي.

(قوله: وبقيت أشياء مختلف فيها) ذهب قوم من المناطقة إلى عدم اعتبار العرض مع الفصل أو مع الخاصة، وعدم اعتبار تركب الفصل مع الخاصة؛ لأن الفرض من

أو الناطق الضاحك بالنسبة للإنسان، والأكثرون على أن كلًّا منها حد ناقص.

ومنها: التعريف بالعرض العام مع الخاصة كالماشي الضاحك بالنسبة للإنسان أو بالخاصة وحدها المساوية للمرسوم،

التعريف شرح الماهية أو تمييزها، والعرض العام لا يفيد شيئًا منهما؛ لكونه ليس ذاتيًّا ولا مميزًا، ولأن الفصل يفيد ما تفيده الخاصة من التمييز وزيادة، فلا فائدة لتركبه معها.

لكن قال السعد في شرح "الشمسية": وفيه نظر؛ لأنا لا نسلم أن كل قيد فهو إما للتمييز أو للاطلاع على الذاتي؛ بل ربما يفيد اجتماع العوارض زيادة إيضاح للماهية وسهولة الاطلاع على حقيقتها، كما صرح به الشيخ في "الإشارات"، وكثيرًا ما يضعون الإعراض العامة مواضع الأجناس، وأيضًا الفصل البعيد مع الفصل القريب أو مع الخاصة خارج عما ذكر مع أنه يفيد الاطلاع على الذاتي.

(**قوله: والأكثرون على أن كلًّا منها حد ناقص**) قال الآمدي: إن التعريف بالعرض العام مع الفصل كقولنا في تعريف الإنسان: هو الماشي الناطق، أو بالفصل مع الخاصة كقولنا: هو الناطق الضاحك عدهما جماعة من المناطقة من الحد الناطق.

ومفهوم كلام الخونجي في "الكشف" إنهما من الرسم الناقص.

وأشار الفخر في الملخص لأولهما، وقال: ليس له اسم خصوص.

وممن صرح بثانيهما سراج الدين الأرموي وسماه رسمًا ناقصًا، والتعريف بالعرض العام مع الخاصة رسم ناقص عند قوم. اهـ. قاله بعض فضلاء المغاربة.

والأكثرون على أن كلًّا منهما رسم ناقص.

واعترض بأن التعريف بالرسم ممتنع؛ لأن الخارج إنما يعرف الشيء إذا عرف اختصاصه به، وفيه دور لتوقف معرفة كل منهما حينئذ على معرفة الآخر.

(**قوله: والأكثرون على أن كلًّا منهما رسم ناقص**) قال المحشي: انظر ما يقوله الأقلون فإنه يبعدان يجعلوها حدودًا تامة أو رسومًا كذلك. اهـ.

وهو سهو عما قرره أول كلامه، فإنه قال المحقق في هذا القسم قولان:

أحدهما: أنها غير معتبرة.

هذا وقد أشار الجلال الدواني إلى ضابطه، وهي أن مدار الحدية على كون المميز ذاتيًّا والرسمية على كونه عرضيًّا، ومدار التمام فيهما على الاشتمال على الجنس القريب، فالفصل القريب مع الجنس القريب حد تام وبدونه حد ناقص سواء كان مع الجنس البعيد أو لم يكن مع شيء، والخاصة مع الجنس القريب رسم تام وبدونه رسم ناقص سواء كان مع الجنس البعيد أو لم يكن مع شيء، وتمامه في الحواشي الفتحية.

(**قوله: وفيه دور**) قد بينه الشارح، وأيضًا الحكم بالاختصاص متوقف على معرفة ما سوى الماهية المعرفة وفيه عسر.

وقد يجاب عنه بمنع العسر؛ إذ الاطلاع على الأجناس يسهل الوقوف على ما عداها من الماهيات الكلية، فإن الماهيات قد حصرها الحكماء في الأجناس العالية وأنواعها؛ ليسهل عليهم تحديداتها كما بين في الطبيعيات.

وأجيب بمنع الحصر المذكور؛ لجواز أن يكون بين الشيء ولازمه ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن منه إليه؛ لتحقق اختصاصه به في الواقع، وإن لم يعرف، وبما تقرر علم أن التعريف لا يكون بغير القول كالإشارة والخط.

(قوله: وأجيب بمنع الحصر) أعني قوله: "لأن الخارج إنما يعرف إلخ" وقوله: "لجواز إلخ"، مسند لذلك المنع.

وحاصله أن التعريف إنما يتوقف على وجود الاختصاص في نفس الأمر لا على العلم به سلمنا توقفه على العلم باختصاصه بها الموقوف على معرفتها ومعرفة غيرها لكن لا دور؛ لأنه يكفي في ذلك الشعور من وجه كما نرى جرمًا في حيز فنعلم اختصاصه به وسلب ذلك الحيز عن غيره من الإجرام وإن لم نعلم منه ومن غيره إلا الجرمية.

(قوله: لا يكون بغير القول) وهو كذلك، وما قيل: لم لا يجوز التعريف بالخط مع أنه يدل على اللفظ الدال على المعنى خروج عن مذاقهم ومصادم لاصطلاحهم، فتدبر.

(تنبيهات):

الأول: لا يثبت الحد بالبرهان بمعنى أن ثبوت الحد للمحدود لا يبرهن عليه لوجهين:

أحدهما: أن حقيقة الحد هي حقيقة المحدود وأجزاؤه على التفصيل، وثبوت الشيء لنفسه أو ثبوت أجزائه له لا يتوقف على شيء؛ بل يكفي فيه تصوره.

تانيهما: الأستدلال على تبوت شيء لشيء يتوقف على تعلقهما، فالدليل على تبوت الحد للمحدود يتوقف على تعقل المحدود المستفاد من ثبوت الحد له، فلو توقف ثبوت الحد له على دليل لزم الدور.

(الثاني): التعريفات قد تنقض لا بالمعنى المصطلح عليه في الأدلة؛ بل معناه أن يدعي الناقض بطلان التعريف مستدلًا بأنه غير جامع أو غير مانع أو مستلزم لفساد آخر من دور أو تسلسل ونحوهما، ومن ثم اشتهر بين النظار أن ناقض التعريف مستدل وموجهه مانع، وقد يعارض لا بالمعنى المصطلح عليه في الأدلة؛ بل المعنى معارضة التعريف ما نبه عليه في تقرير القوانين هو أن يقال: هذا الشيء حده وحقيقته كذا لا إثبات خلاف ما أثبته المعلل، فالمعارضة في التعريف مغايرة للمعارضة المشهورة في الدليل.

وأما التعريفات اللفظية ومعناها تفسير معنى اللفظ للسامع من بين المعاني المعلومة، ومآلها إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لكذا لغة أو اصطلاحًا، وحقها أن تكون بلفظ مفرد مرادف أو أعم، كقولهم: الغضنفر الأسد، وسعدان نبت.

وقد تكون بلفظ أخص كقول "القاموس": لها لهوًا لعب، فإن اللعب نوع من اللهو فإن لم يوجد المفرد ذكر المركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله، ويرد عليها المنع؛ لأنها من المطالب التصديقية، فيدفع بالنقل عن أهل اللغة أو الاصطلاح، فما قيل: أن طريق المنازعة في التعريف أن يعارض بحد آخر أرجح أو مساو، وبأنه غير مطرد أو غير منعكس إلى غير ذلك مما يجب في الحدود اجتنابه، وهذا كله في الحدود الحقيقية.

أما اللفظية كأن يقال: الإنسان في اللغة الحيوان الناطق، والصلاة في الشرع الأقوال والأفعال الخاصة، فيقابل بطلب صحة النقل إن لم يقم عليها دليل وإلا توجه على القائل المنوعات الثلاث المذكورة في علم المناظرة، وهي المنع والنقض الإجمالي والمعارضة؛ لأنه مدع حينئذ كلام ليته ما قيل، منشأه عدم الوقوف على اصطلاح

النظار، وأنت تعلم بعد إحاطتك بما قدمنا فساده إن كنت زكيًّا، ولكن لا ينبغي لناطي الثوب على غيره في هذا المقام؛ بل نزيدك بيانًا أما قولـه: إن التعريـف يعـارض بحـد أرجح أو مساو فكلام لا يعقل.

قال في تقرير القوانين: لا يكون لشيء واحد حقيقتـان مختلفتـان، وذلـك ظـاهر فـلا يكون له حدان بحسب الحقيقة تامان، وكذا لا يعـرف شيء واحـد بتعـريفين بحـسب الحقيقة متباينين وإن كانا رسمين ناقصين، وأما إذا كان التعريفـان أو أحـدهما بحـسب الاسم فيجوز تباينهما.

وإن كانا حدين تامين؛ إذ يجوز أن يكون للفظ واحد تعريفان بحسب الاسم متباينـان وإن كانا حدين تامين، وكذا يجوز أن يكون له حد تام بحـسب الاسـم باعتبـار وضـع، وإن يكون لحقيقة مسماه باعتبار وضع آخر حد تام بحسب الحقيقة مبـاين لـذلك الحـد التام بحسب الاسم.

وأما الحدود الناقصة الغير المتباينة والرسوم مطلقًـا، أي: تامـة أو ناقـصة كـذلك أي الغير المتباينة فلا مانع من تعددها لشيء واحد وإن كانت بحسب الحقيقة. اهـ.

فإن أراد الحد بحسب الحقيقة كما هو نص كلامـه سـابقًا حيـث قـال: وهـذا كلـه في الحدود الحقيقية إلخ، فيـستحيل وجـود حـدين حقيقيـين لـشيء واحـد متبـاينين؛ لأن الحقيقة لا تتعدد وإن أراد الحد بحسب الاسم، وإن كان بعيدًا من كلامه فـلا أرجحيـة ولا مساواة؛ لأن أحد الحدين مباين للآخر.

وقوله في تمثيل التعريف اللفظي: الإنسان الحيوان الناطق إلخ، تمثيـل غـير صـحيح؛ لأنه حد حقيقي لا تعريف لفظي كما سمعت آنفًا، وقولـه: الـصلاة في الـشرع الأقـوال والأفعال إلخ، حد حقيقي أيضًا ويصح أن يكون حدًا اسميًّا بحسب الاعتبار.

وقوله: "إن لم يقم عليها دليل" ليت شعري، أي: دليل يقام على التعريف اللفظي، فإنه ليس مما يمكن إقامة الدليل عليه؛ بل طريقه النقل على أن كثيرًا من المحققين يجعله من قبيل التصور، والتصورات لا يمكن إقامة الدليل عليها.

وقوله: وإلا توجه على الناقل أنوعات الثلاث إلخ، مراده بها النقض التفصيلي والنقض الإجمالي والمعارضة؛ لكن هذا إنما هو في الدعاوي على تفضيل في ذلك لا في التعريفات اللفظية، فإنها إنما يتوجه عليها المنع.

والمقام بعد ذلك يحتاج لزيادة بسط في الفرق بين التعريف الحقيقي وإلا سمي مبين أتم بيان في تقرير القوانين، وقد لخصنا ذلك وحررناه في حاشيتنا الصغرى على الولدية.

(الثالث): الشيء إذا عرف بالشيء فالمعرف مع المعرف ليسا بقضية عند المنطقيين، وإن كانا عند النحويين قضية؛ لأن الغرض من تعريف الشيء تصويره، فإنا إذا قلنا: الإنسان حيوان ناطق يكون الغرض منه تصوير ماهية الإنسان لا التصديق بأنه حيوان ناطق.

فإن قلت: إذا كان الأمر كما ذكرت فكيف يصح قول جبريل عليه السلام: «صدقت» حين أجابه النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن حقيقة الإيمان ماذا هو، فقال الرسول ﷺ: **«الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»** فقال له جبريل عليه السلام: «صدقت»، ومعلوم أن التصديق إنما يكون في القضية، ذكر الفاضل القطب الرازي هذا السؤال في رسالته المعمولة في العلوم المختلفة.

ثم أخذ في بيان الحجة ومقدماتها مبتدئًا بمقدماتها فقال: (القضايا) جمع قضية ويعبر عنها بالخبر (القضية قول) دخل فيه الأقوال التامة والناقصة.

وأجاب عنه بأن التعريف إنما يستقيم إذا كان المعرف مساويًا للمعرف أي: إذا صدق المعرف على كل ما صدق عليه المعرف وبالعكس، فيكون لقوله صلى الله عليه وسلم جهتان: جهة التصور وهي التعريف، وجهة التصديق وهي أن ما صدق عليه الإيمان يصدق عليه الاعتقاد بالله وملائكته إلخ، فتصديق جبريل عليه السلام راجع إلى جهة التصديق لا إلى جهة التصور.

وفي "عروس الأفراح" يرد على قولهم: مورد الصدق والكذب النسبة التامة ما جاء في البخاري مرفوعًا إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقال للنصارى يوم القيامة: «**ما كنتم تعبدون؟ فيقولون كنا نعبد المسيح ابن الله، فيقال: كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد**».

وكذلك استدل على صحة أنكحة الكفار بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱمۡرَأَتُ فِرۡعَوۡنَ﴾، ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱمۡرَأَتَ فِرۡعَوۡنَ﴾، والحق أن الدلالة على نسبة المحمول للموضوع بالمطابقة وعلى غيره بالالتزام. اهـ.

هذا آخر ما كتبناه على قسم التصورات ويتلوه ما كتبناه على التصديقات نسأل الله أن يختم بخير ويمنع الموانع بمنه وإحسانه وكرمه آمين.

(القضايا):

(قوله: قول) قال المحقق الدواني في حاشية "التهذيب": القول المركب سواء كان ملفوظًا أو معقولًا وتشعر عباراتهم بأنه ليس مشتركًا معنويًا. اهـ.

قال في الحواشي الفتحية: أي بل مشترك لفظي بينهما أو حقيقة في المعقول مجاز في الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول، والثاني أنسب بنظر الفن وأوفق بقاعدة الأصول، وكذا القول في القضية أي إطلاق لفظ القضية على المعقول والملفوظ، فإن كان المقصود تعريف القضية المعقولة كما هو الظاهر يحمل القول على المعقول، وإن كان المقصود تعريف القضية الملفوظة يحمل على القول الملفوظ. اهـ.

وحينئذ فالمعرف هاهنا إما القضية المعقولة أو القضية الملفوظة، وتعريف أحدهما يغني عن تعريف الآخر؛ لأن المعقولة مدلولة للملفوظة فتعريفها تعريفها، وقول الشارح فيما سيأتي.

والمراد بالقول هنا المركب تركيبًا لفظيًّا في القضية اللفظية أو عقليًّا في القضية العقلية لا يفيدان القول مشترك وأنه أريد به كلا معنييه كما فهموه هنا، فإن العطف بأو يأبى ذلك؛ بل معناه أن المعرف.

أما القضية المعقولة فيراد بالقول المركب العقلي أو الملفوظة فيراد به المركب اللفظي، وإنما قدم احتمال القضية اللفظية مع أنه مرجوح؛ لأنه المناسب لقوله يقال لقائله؛ لأن القول هو اللفظ.

فإن قلت: إن المعقول لا يصدق عليه أنه يقال لقائله؛ لأنا نقول: حذف المضاف كثير في كلامهم أي يقال لقائل داله، والكلام فيه سهل.

هكذا ينبغي أن يقرر هذا المقام ولا التفات لما قالوه هنا من الحمل على الاشتراك، وأنه يلزم من الحمل على الحقيقة والمجاز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وأنه إنما يقدم

(يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب)

القول بالحقيقة والمجاز على الاشتراك إذا تعين المعنى الحقيقي، وهنا لم يتعين فإن هذا كله تعسف.

ووجه كون القول حقيقة في المعقول مجازًا في الملفوظ أنسب بنظر الفن أن المناطقة إنما يبحثون عن المعاني، وكونه أوفق بقاعدة الأصول أن المجاز خير من المشترك؛ لأنه أكثر استعمالًا منه بشهادة الاستقراء حتى بالغ ابن جني وحكم بأن أكثر اللغات الواقعة في المحاورات مجاز، والحمل على الأكثر أولى ولإعمال اللفظ مع القرينة في المعنى المجازي، وبدون القرينة في المعنى الحقيقي فلا يبقى معطلًا بخلاف المشترك، فإنه عند عدم القرينة يبقى معطلًا.

(**قوله: يصح أن يقال لقائله**) اللام في قوله: "لقائله" بمعنى عن الذي في غيره بمعنى في. اهـ.

وليس صلة القول وإلا لوجب أن يقال: إنك صادق أو كاذب فيه، ثم المشهور تعريف القضية باحتمالها الصدق والكذب اللذين هما صفتان لـما أي للفظ ما لـما في تعريفها.

والمصنف عدل عنه إلى تعريفها باعتبار الصدق والكذب اللذين هما صفتا المتكلم مع أن تعريف الشيء بحال نفسه أولى من تعريفه بحال متعلقه، والمشهور أحط من المذكور؛ لظهور توجه لزوم الدور على التعريف المشهور؛ لاشتهار تعريف الصدق والكذب اللذين هما صفتا القضية بمطابقة الخبر للواقع، وعدم مطابقة الخبر للواقع بخلاف اعتبار صدق المتكلم في التعريف، فإنه الإخبار عن الشيء على ما هو به واعتبار كذبه

فيه، فإنه الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به، وبهذا ظهر أن قوله: "القائله" ليس مستدركًا كما توهم وأن التعريف المذكور لا يرد عليه الدور كما قيل به هنا إنما يرد على التعريف المشهور.

قال في الحاشية: لا يخفى ما في هذه العبارة من المؤاخذة؛ لأن لفظ القائل شمل الله ورسوله وهما يستحيل أن ينسب إليهما الكذب، فلو حذف من التعريف قوله وكاذب لكان أولى. اهـ.

وفيه أنه لو حذفه لبطل التعريف؛ لأن القضية هي الخبر، والخبر ما احتمل الصدق والكذب على أنه عند حذفه يفهم احتماله من التعبير بلفظ الصحة؛ لأن المراد بها الإمكان الخاص، فيكون الصدق جائزًا، وإذا جاز الصدق جاز الكذب، فالمؤاخذة باقية.

فإن خبر الله ورسوله واجب الصدق فنسبة الصدق إليهما على جهة الضرورة، وإلى غيرهما على جهة الإمكان الخاص، فيقال: خبر الله ورسوله صادق بالضرورة، وخبر غيرهما صادق بالإمكان الخاص.

ويخطر ببالي أن المعرف هاهنا هي القضايا المستعملة في الأقيسة، فلم يدخل خبر الله وخبر رسوله؛ لأن كل واحد منهما دليل على حدته على ما قرر في الأصول، وهي أدلة نقلية وكلامنا هنا في الأدلة العقلية وموادها، وهي القضايا العقلية، كما سيشير إلى ذلك المصنف بقوله آخر الرسالة: والعمدة هو البرهان، وهو خاص بالأدلة العقلية.

وأيضًا خبر الله سبحانه وخبر رسوله عليه الصلاة والسلام لا ينبغي اندراجهما تحت موضوع هذا العلم؛ لأنه إما جزء من الفلسفة أو مقدمة لها كما تقدم.

وتطبيق هذه الأخبار على قواعده لا يليق بالأدب لا سيما وقد قيل بتحريمه مع عدم الداعي إلى ذلك،

وأما قولهم في تعريف الخبر هو ما احتمل الصدق والكذب وأوردوا عليه خبر الله ورسوله.

وأجابوا بأن الاحتمال بالنظر لمفهوم الخبر مع قطع النظر عن قائله فإنما احتيج لإدخال كلام الله وكلام رسوله تحت الخبر؛ لأنه من مباحث اللغة العربية والأصول وهما من العلوم المحتاج إليهما في البحث عن كلامه تعالى وكلام رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام، فيندرج في موضوعاتها.

ثم بعد كتبي هذا رأيت بعض حواشي الفناري نقل عن ملا مير زاجان في بعض مؤلفاته سؤالًا عن تقسيم القضية إلى أقسامها، وهو أنه لا يشمل القضية الفعلية، ثم أجاب بأن المقسم هو القضية المستعملة في القياس فلا ترد الفعلية، فإنها ليست بمستعملة في القياس. اهـ.

ومراده بالقضية الفعلية الجملة المصدرة بالفعل، وهي ما تسميه النحاة جملة فعلية كمقام زيد في الموجبة، ولم يقم زيد في السالبة.

ومأخذ كلام مير زاجان ما ذكره العصام في حاشية "الشمسية" معترضًا به على تفسيرهم الحملية الموجبة بما حكم فيها بأن أحدهما هو الآخر بأنه يشكل يقال زيد، وكذا تعريف السالبة بلم يقل زيد.

خرج به الأقوال الناقصة والإنشائيات من الأمر والنهي والاستفهام وغيرها.

ونقل جواب السيد عن ذلك بأن قال: زيد في تقدير زيد قائل، ونظر فيه بأن الوجدان الصادق يشهد بأنَ التصديق في أمثاله تعـ... ت الوصف وقيامه بالفاعل لا اتحاد شيء مع شيء، فلا يصدق تعريف الموجبة على هذه القضية وقس عليه السالبة.

(قوله: خرج به الأقوال الناقصة) في الحاشية: إخراج المركبات الناقصة من القول نظر فيه شيخ شيخنا بأن القول موضوع للمركب التام فقط خبريًا كان أو إنشائيًا، ولما كان المراد هنا المركب الخبري فقط أخرج الإنشائي بقوله: يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب كما قررناه.

وأما المركبات الناقصة فلم تدخل حتى يحتاج إلى إخراجها، والذي صرح بأن القول موضوع للمركب التام القطب في شرح "الشمسية". اهـ.

وأقول: الذي في القطب على "الشمسية" خلاف ذلك، وعبارته: "القضية قول إلخ"، فالقول وهو اللفظ المركب في القضية الملفوظة أو المفهوم العقلي المركب في القضية المعقولة جنس يشمل الأقوال التامة والناقصة.

وقولهم: يصح أن يقال إلخ، فصل يخرج الأقوال الناقصة والإنشاءات كلها هذه عبارة بعينها؛ فما أدري من أين هذا النقل.

وأيضًا لو كان القول هو المركب التام لكان إطلاقه على التعريف مجازًا حيث قالوا: القول الشارح، ومعلوم أن التعريف ليس مركبًا تامًّا؛ بل هو مركب توصيفي.

والمراد بالقول هنا المركب تركيبًا لفظيًّا في القضية اللفظية أو عقليًّا في القضية العقلية.

(وهي) أي: القضية (إما حملية) وهي التي يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة موجبة كانت (كقولنا: زيد كاتب) أو سالبة كقولنا: زيد ليس بكاتب، وسميت حملية باعتبار طرفها الأخير.

(وإما شرطية) وهي التي لا يكون طرفاها مفردين، وهي إما متصلة وهي التي يحكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى، فالأولى: موجبة (كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار وجود).

(قوله: باعتبار طرفها الأخير) أي: المتأخر في الترتيب الطبيعي، وإن تقدم ذكرًا في نحو: "عندي درهم"، وإنما نسب إليه دون الموضوع فيقال: وضعية؛ لأن المحمول هو محط الفائدة، أو سميت بذلك لما فيها من الحمل المعنوي.

ثم لا يخفى أن وجه التسمية ظاهر في الموجبة، وأما السالبة فلا حمل فيها لكن قال: إلخ.

قال الطوسي في شرح "الإشارات": وما يعدم الحمل فيه -وهو السالبة- يسمى أيضًا حمليًّا؛ لأن الإعدام قد تلحق بالملكات في بعض أحكامها.

(قوله: وهي التي لا يكون طرفاها مفردين) أي: لا بالفعل ولا بالقوة.

في الحاشية يرد عليه أمور كثيرة منها قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإن طرفيها مفردات بالقوة؛ لأنه يمكن أن يقال هذا لازم لذاك، وكذلك قولنا: إما أن

والثانية: سالبة كقولنا: ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

وسميت شرطية لوجود حرف الشرطية فيها، ومتصلة لاتصال طرفيها صدقًا ومعية.

(وأما شرطية منفصلة) وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين

يكون العدد زوجًا أو فردًا فإن طرفيها مفردان كذلك؛ لأنه يمكن أن يعبر عنهما بمفردين، ويقال هذا مباين لذاك. اهـ.

وأصل هذا الكلام للعلامة الرازي في شرح "الشمسية"، وبعد أن أورد ذلك قال: الأولى أن يقال: المحكوم عليه وبه في القضية إن كانا مفردين سميت حملية وإلا فشرطية، وهذا هو المطابق لما ذكره الشيخ في الشفاء. اهـ.

لكن العلامة السعد في شرح "الشمسية" أشار إلى الجواب بقوله في الحملية: إنها لم تنحل إلى شيئين يمكن أن يعبر عنهما بلفظين مفردين حال كونهما محكومًا عليه ومحكومًا به، وهذا بخلاف الشرطية، فإنها لا يصح فيها أن هذا ذاك، والتعبير عن طرفيها بالمقدم والتالي لا يصح عنه إفادة الحكم باللزوم والفساد، فهي لا تنحل بطرفيها إلى شيئين يمكن التعبير عنهما بلفظين مفردين عند قصد إفادة الحكم الذي في الشرطية.

(قوله: بالتنافي بين القضيتين إلخ) أما التي لا تنافي فيها بينهما فليست من المنفصلات، وإن وجد فيها حرف الانفصال كقولنا: رأيت إما زيدًا وإما عمرًا، وقولنا: العالم إما أن ينفع الناس وإما أن يعبد الله، وذلك؛ لأن الشيخ في "الإشارات" صرح بأن ما عدا الحقيقي من المنفصلات قد يكون له أصناف غير مانعة الجمع ومانعة الخلو.

أو بنفيه، والأولى: موجبة (كقولنا: العدد إما أن يكون زوجًا أو فردًا) والثانية: سالبة كقولنا: ليس إما أن يكون هذا الإنسان أسدًا أو كاتبًا.

وسميت شرطية تجوزًا؛ لوجود الربط الواقع بين طرفيها بالعناد، ومنفصلة لوجود حرف الانفصال فيها وهو إما الذي صير القضيتين قضية واحدة وللقضية ثلاثة أجزاء.

(فالجزء الأول من الحملية يسمى موضوعًا) لأنه وضع ليحكم عليه بشيء (والثاني محمولًا) لحمله على شيء، والثالث: النسبة الواقعة بينهما، وقد يدل

كذا قيل، وأصله للسعد كما نقله عنه اليوسي قائلًا: نقل السعد عن "الإشارات" أنه ليس كل ما استعمل فيه أدوات الانفصال يجب أن يكون إحدى المنفصلات الثلاث؛ بل قد يكون لغير الحقيقي أصناف أخر غير مانعة الجمع ومانعة الخلو، كقولنا: رأيت إما زيدًا وإما عمرًا، والعالم إما أن يعبد الله وإما أن ينفع الناس. اهـ.

فأنت ترى كيف تصرف في العبارة بالتعقيد وترك العزو.

وقال اليوسي: وفي جعل المثال الأول خارجًا عن الثلاث نظر؛ إذ هو مانع جمع اتفاقي.

وفي عبارة "الإشارات" إطلاق الحقيقي على الأصناف الثلاثة فيؤخذ منه اصطلاح آخر.

(**قوله: يسمى موضوعًا**) اعلم أن الموضوع وهو المحكوم عليه رتبته التقدم طبعًا، فيدخل موضوع الحملية التي هي جملة فعلية مثل: "ضرب زيد" فإن زيدًا موضوع مقدم طبعًا وإن كان مؤخرًا ذكرًا، والمحمول -أعني الضرب- مؤخر طبعًا، فإن كان مقدمًا ذكرًا فلا يتوهم اختصاص الموضوع والمحمول بالجملة الاسمية.

فالمراد في قولهم في تعريف الحملية: هي التي حكم فيها بثبوت مفهوم لمفهوم مثلًا أعم من الثبوت بطريق الاتحاد، ومن الثبوت بطريق القيام نحو: "قام زيد"؛ لكن المسئول في العلوم والقياسات الحملية المشتملة على الحمل بهو هو وهي الجملة الاسمية، والجملة الفعلية غير مستعملة.

قال السعد في شرح "الشمسية": واعلم أن ظاهر أحكام المنطق أن لا تستعمل القضية التي موضوعها فعل، وهي التي تسميها النحاة جملة فعلية كقولنا: "قام زيد" اللهم إلا أن يجعل في تأويل زيد شخص له القيام. اهـ.

قال بعض حواشي الفناري: المحكوم عليه وبه يعمان المقدم، والتالي أيضًا وتوهم الاختصاص بالموضوع والمحمول باطل لا أصل له. اهـ.

فإن قلت: جعل المقدم محكومًا عليه يقتضي اسميته؛ لأن الكون محكومًا عليه من خواص الاسم وهو ليس باسم؛ لأنه قضية حملية؛ إذ أطراف الشرطية قضايا حملية.

والجواب أنا لا نعلم أن الكون محكومًا عليه من خواص الاسم فإن يتحقق في قولنا مثلًا: "زيد قائم" قضية حملية، تأمل.

(قوله: والثالث النسبة) فيه تصريح بأن أجزاء القضية ثلاثة، وهو ما ذهب إليه القدماء، وصرح به الشيخ في "الشفاء" حيث قال: القضية الحملية تتم بأمور ثلاثة: الموضوع، والمحمول، والنسبة بينهما. اهـ.

فيكون إدراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم، وليس مسبوقًا عندهم بتصور نسبة هي مورد الحكم، فإن إثباته من تدقيقات المتأخرين حيث رأوا أن في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم؛ إذ ما لم تتصور النسبة لا يحصل الشك، وعند

ارتفاع الشك ينضم إلى الإدراكات الحاصلة إدراك آخر كما يشهد به الوجدان لا أنه يزول إدراك ويحصل إدراك آخر بدله.

قال الجلال الدواني: وللمناقشة فيه مجال؛ إذ لا حد أن يلتزم أن المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم -أعني: الوقوع واللاوقوع- والتفاوت في الإدراك، فإنه في الأول مدرك بإدراك غير؛ إذ عانى، وفي الثاني بالإدراك الإذعاني. اهـ.

قال مير زاهد: قولهم هذا مبني على قولهم بالتغاير بين التصور والتصديق بحسب المتعلق.

فحاصل استدلالهم أن الصورة التي يتعلق بها الشك لا تزول عند زواله وحدوث التصديق، وهي لا تصلح أن يتعلق بها التصديق وإلا لا يكون التغاير بينه وبين التصديق بحسب المتعلق، فلا بد أن ينضم إلى هذه الصور صورة أخرى؛ ليتعلق بها التصديق.

لا يقال الشك لا يتعلق بنفس النسبة التقييدية، كما لا يتعلق بالمحمول والموضوع؛ بل بوقوع تلك النسبة أو لا وقوعها وهو بعينه متعلق التصديق؛ إذ لهم أن يقولوا: الشك يتعلق بالنسبة التقييدية من حيث وقوعها أو لا وقوعها لا بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، والفرق بينهما ظاهر.

ومتعلق التصديق هو الثاني دون الأول، والحق أن تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان السليم ولا البرهان يقتضيه؛ بل الوجدان حاكم بنفيه، والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية على أمر واقعي يحصل بالنسبة الحملية ولا مدخل فيه لنسبة أخرى، ولو كانت هاهنا نسبة أخرى -هي مورد الوقوع واللا وقوع على ما زعموه- لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول. اهـ.

عليها بلفظ، واللفظ الدال عليها يسمى رابطة؛ لدلالته على النسبة الرابطة، والرابطة تارة تكون اسمًا كلفظ هو، وتسمى رابطة غير زمانية، وتارة تكون فعلًا ناسخًا للابتداء ككان ووجد، وتسمى رابطة زمانية،

(**قوله: يسمى رابطة**) تسمية للدال باسم المدلولات الرابط هو النسبة، وهو حرف وليس اسمًا.

قال السيد: لأن النسبة التي تربط المحكوم به بالمحكوم عليه معقولة من حيث أنها حالة بينهما، وآلة لتعرف حالهما، وليست معنى مستقلًا يصلح لأن يكون محكومًا به أو عليه، فاللفظ الدال عليها يكون أداة لدلالته على معنى غير مستقل. اهـ.

وهذا أيضًا موافق لقول بعض النحاة، فإنهم اختلفوا في ضمير الفصل، فقيل: لا محل له من الإعراب، وعليه فهل هو حرف كما هو مذهب أكثر البصريين وتسميته ضميرًا مجاز؛ لمشابهته صورته.

أو اسم غير معمول نظير اسم الفعل على المشهور وبه.

قال الخليل: وقيل: له محل من الإعراب، وعليه فهل إعرابه بحسب ما قبله فيكون في ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡ﴾ رفعًا تبعًا لاسم كان أو بحسب ما بعده، فيكون نصبًا؛ لأن ما بعده منصوب؛ قولان.

وإن وقع بين مبتدأ وخبره فإعرابه رفع على القولين.

(**قوله: والرابطة تارة تكون اسمًا**) أي: قد تكون في قالب الاسم بناء على أحد الأقوال أن ضمير الفصل اسم فلا ينافي القول بأنها أداة كما تقدم عن السيد.

فالحملية باعتبار الرابطة إما ثنائية أو ثلاثية؛ لأنها إن ذكرت فيها فثلاثية.

ولذلك قال السعد في شرح "الشمسية": وزعموا أنها أداة؛ لدلالتها على معنى غير مستقل أعني النسبة لمتوقفة على المتنسبين؛ لكنها قد تكون في قالب الاسم كهو في قولنا: "زيد هو عالم" وتسمى غير زمانية. اهـ.

وممن صرح بأنها أداة الشيخ فإنه قال في "الشفاء" بعد كلام: فقد خرجت عن أن تدل بذاتها دلالة كاملة فلحقت بالأداة لكنها تشبه الأسماء. اهـ.

ولهذا سقط ما قيل أنها لم تسم رابطة اسمية؛ لكونها بالاسم أشبه؛ لأنه لا حجر في الاصطلاح، وإن كان ما ذكر أنسب. اهـ.

لما علمت أنها ليست اسمًا عندهم بل هي أداة في صورة الاسم، وحينئذ لا يحسن أن تسمى رابطة اسمية فضلًا عن كون ذلك أنسب.

(**قوله: إما ثنائية**) أي: لفظًا أو تقديرًا كقولنا: "زيد قائم" أو ثنائية لفظًا ثلاثية تقديرًا كقولنا: "الإنسان جسم"؛ لأن المحمول لما كان جامدًا احتاج لتقدير ما يربطه بالموضوع؛ لكونه لا يتحمل ضميرًا، وذلك المقدر هو الرابطة ومحله التوسط بين الموضوع والمحمول.

وقوله: "أو ثلاثية" أي: لفظًا ومعنى كقولك: الإنسان هو جسم، أو ثلاثية لفظًا ثنائية معنى كقولك: زيد هو يقوم، فإن وجو الرابطة كالعدم لكون المحمول متحملًا للضمير الذي يحصل به الربط فلا حاجة إلى ذكر هو.

وبذلك علمت أنه ينبغي أن لا يصرح بالرابطة عند كون المحمول مشتقًا خوفًا من التكرار هكذا قيل.

وإن حذفت لشعور الذهن بمعناها أو لعدم الاحتياج إليها كقام زيد فثنائية، والمراد بالجزء الأول المحكوم عليه وإن ذكر آخرًا، وبالثاني المحكوم به وإن ذكر أولًا نحو: عندي درهم.

وأقول: هذا تقسيم مبناه الأخذ بالظاهر أما بحسب تدقيق النظر والوقوف على اصطلاحهم، فليست القضية إلا ثنائية أو ثلاثية، كما قرره الشارح وبه صرح السعد أيضًا في شرح "الشمسية".

وبيان ذلك أن مدلول الرابطة هو النسبة التي بين الموضوع والمحمول، فمحلها التوسط بين المحكوم به والمحكوم عليه، كما اعترف بذلك القائل، ولا يخفى أن الضمير المستتر في الخبر المشتق ليس دالًا على النسبة؛ لأن المشتق بعد إسناده إليه اعتبر استناده إلى المبتدأ، ولذلك حكم النحات بأن الخبر في مثل: "زيد يقوم" جملة، ولا يصح أن يكون ذلك الضمير دالًا على نسبة ثبوت المشتق للمبتدأ؛ لأنه مستعمل في معناه وهو الفاعلية.

وكأن هذا القائل اشتبه عليه الرابطة التي اعتبرها النحاة عند وقوع الخبر جملة برابطة المناطقة؛ لاشتراكهما في الاسم، وقد يتقارب الوصفان جدًّا وموصوفًا هما متباعدان، وأين هذا من ذاك.

(قوله: أو لعدم الاحتياج إليها) أي: في اللغة العربية لقيام الحركات الإعرابية مقامها.

ولذلك قال السعد في شرح "الشمسية": والذي يفهم منه الربط في لغة العرب هو الحركات الإعرابية؛ بل حركة الرفع تحقيقًا أو تقديرًا لا غير؛ لأنا إن قلنا: "زيد عالم" بالرفع فهم ذلك منه، فالرابطة هي الحركات الإعرابية.

(والجزء الأول من الشرطية يسمى مقدمًا) لتقدمه لفظًا أو حكمًا.

(والثاني تاليًا) لتلوه الأول أي: تبعيته له، والمراد بالأول الطالب للصحبة وإن ذكر آخرًا، وبالثاني المطلوب لها وإن ذكر أولًا، كما مرَّ نظيره.

(والقضية) بحسب إيقاع النسبة وانتزاعها

واعلم أن الضمير المجهول رابطة نظره؛ إذ لا تدل على شيء سوى سلب النسبة كأدوات النفي. اهـ. يوسي.

(قوله: لفظًا أو حكمًا) فالأول إذا كان الشرط مقدمًا على الجزاء، والثاني إذا كان مؤخرًا بناء على ما ذهب إليه المبرد والكوفيون وأبو زيد، والبصريون يمنعون تقدم الجزاء على الشرط فنحو: "النهار موجود إذا كانت الشمس طالعة" الجزاء محذوف، والذي تقدم على الشرط دليله عندهم، وعلى هذا فهو مقدم لفظًا دائمًا.

قال السعد: القول بحذف الجزاء في هذا المقام -أي: في نحو هذا المثال المذكور- إنما هو باعتبار النحاة. اهـ.

أي: فإن مقصود المناطقة المعاني فلا حاجة إلى تقدير شيء يتم المعنى بدونه.

(قوله: وبالثاني المطلوب لها وإن ذكر أولًا) هذا إنما يتخرج على طريقة من جوز تقديم الجزاء، والأول -أعني: قوله: لفظًا أو حكمًا- يتخرج على كل جزاء الطريقتين.

(قوله: والقضية بحسب إيقاع النسبة إلخ) يشير إلى أن هذا تقسيم للقضية باعتبار ما يعرض لها، وما سبق باعتبار ذاتها، وما بالذات أقوى، فلذلك قدمه على ما هنا.

(إما موجبة كقولنا: زيد كاتب، وإما سالبة كقولنا: زيد ليس بكاتب) والموجبة إما محصلة وهي الوجودية أو معدولة وهي ما ليست كذلك.

وجعل السعد هذا التقسيم راجعًا للنسبة فقال: النسبة التي اشتملت عليها الحملية إن كانت نسبة بها يصلح أن يقال الموضوع محمول، وهي النسبة الإيقاعية، فالقضية موجبة وإن كانت نسبة بها يصلح أن يقال: الموضوع ليس بمحمول وهي النسبة الانتزاعية، فالقضية سالبة.

(**قوله: وإما سالبة**) في الحاشية: وكما تسمى سالبة تسمى أيضًا منحرفة؛ لانحراف حرف السلب فيها عن موضعه بتأخره عنه؛ إذ الأصل فيه التقديم فيقال: ليس زيد بكاتب. اهـ.

اعلم أن القضية المنحرفة هي التي انحرف السور فيها عن محله بأن قرن بالمحمول أو بالجزئي؛ لأن حق السور أن يدخل على ما له أجزاء يصح أن تكون مقصودة بالحكم عليها، وهو الموضوع الكلي.

فإذا دخل السور على ما له أفراد إلا أنها غير مقصودة في الحكم وهو المحمول الكلي، أو دخل على ما لا أفراد له أصلًا وهو الجزئي موضوعًا كان أو محمولًا، فقد انحرف عن موضعه اللائق به.

وبهذا الاعتبار سميت القضية محرفة؛ لوقوع الانحراف فيها، كما سميت موجبة وسالبة، وعدد ما يتصور من صور الانحراف مائة واثنتا عشرة قضية كما صرح بذلك الإمام السنوسي في شرح مختصره.

وسميت معدولة؛ لأن حرف السلب عدل به عن أصل مدلوله وهو السلب، وجعل حكمه حكم ما بعده، فقيل في الموجبة المعدولة موجبة،

وبهذا تعلم أن ما في الحاشية ليس موافقًا لاصطلاحهم، فلعله استحدث هذا الاصطلاح من عند نفسه.

ثم على تقدير تسليم أن حرف السلب يقع بسببه انحراف وإن لم يقل به أحد، فحرف السلب هنا لم ينحرف عن موضعه، فإنه موضوع لسلب الربط فموضعه النسبة، فلو دخل على الموضوع تحقق الانحراف بناء على هذا الزعم، فهذا عكس للمعقول، وما قيل: أن صور المنحرفة تنتهي إلى ست وتسعين صورة ليس بشيء.

(**قوله: وسميت معدولة إلخ**) أو لأن الأصل في التعبير عن الأطراف هو الأمور الثبوتية؛ لأن الوجود هو السابق والسلب مضاف إليه، ففي التعبير عن طرف القضية بالسلب عدول عن الأصل.

وأما المحصلة فإنما سميت بذلك؛ لعدم اعتبار العدم فيها، والمراد بعدمية الأطراف هنا أن يكون حرف السلب جزءًا من لفظه كما يفهم من المقابل لا أن يكون العدم متعبرًا في مفهومه فنحو: قولنا: "لا شيء من المتحرك بساكن" سالبة محصلة الطرفين ليست من المعدولات في شيء مع أن السكون عدم الحركة، ومثل قولنا: زيد لا معدوم معدولة.

واعلم أن بعضهم يخصص التسمية بالمحصلة الموجبة، ويسمى السالبة بسيطة؛ لأنها لاشتمالها على حرف سلب واحد بسيطة بالنسبة إلى السالبة المعدولة المشتملة من حرف السلب على أكثر من واحد.

ثم المحصلة إما محصلة بطرفيها بأن يكونا وجوديين، أو محصلة بالموضوع فقط، أو بالمحمول فقط، والمعدولة كذلك.

فمحصلة الطرفين نحو: كل إنسان كاتب، ومعدولتهما نحو: كل لا إنسان لا كاتب.

وقد تطلق المحصلة على ما ليست بمعدولة موجبة كانت أو سالبة؛ لتحصل طرفيها، فمجرد الاشتمال على حرف السلب لا يقتضي كون القضية سالبة؛ بل العبرة بالنسبة، فإن كانت ثبوتية فالقضية موجبة وإن كانت سالبة فسالبة سواء كانت الأطراف وجودية أو عدمية، هذا ما حققه السعد في شرح "الشمسية"، وفي الحاشية خلافه فاحذره.

(قوله: كل إنسان هو لا كاتب) إنما صرح الشارح بالرابطة في خصوص هذا المثال؛ ليحصل الفرق بين المعدولة المحمولة والسالبة البسيطة؛ لأنها إذا قدرت سالبة تؤخر أداة الربط عن السلب.

والحاصل أنه إذا ذكرت الرابطة لا اشتباه، وعند حذفها تصلح المادة أن تكون معدولة المحمول وسالبة بحسب تقدير الرابطة قبل السلب وبعده، وهما مختلفان في المفهوم، فإن مفهوم قولنا: زيد ليس بعالم على تقدير أن تكون سالبة نفي ثبوت العلم لزيد، وعلى تقدير أن تكون معدولة ثبوت عدم العلم.

والحاصل أنه يفرق بينهما من جهة المفهوم والمادة واللفظ، أما من جهة المفهوم واللفظ فقد قررناه، وأما الفرق من جهة المادة فهو أن السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة.

ومحصلة الموضوع المعدولة المحمول نحو: كل إنسان هو لا كاتب؛ لأن كل إنسان وجودي حكم عليه بأمر عدمي، ومحصلة المحمول المعدولة الموضوع نحو: كل لا حيوان جماد؛ لأن جمادًا وجودي حكم به على أمر عدمي.

والسالبة أيضًا إما محصلة أو معدولة وكل منهما إما بطرفيها، أو بالموضوع فقط أو بالمحمول فقط.

فمحصلة الطرفين نحو: الإنسان ليس بكاتب؛ لأن طرفيها وجوديان، وقد سلب فيها أمر وجودي عن أمر وجودي ومعدولتهما نحو: كل ما كان غير كاتب ليس غير ساكن الأصابع؛ لأنه سلب فيها أمر عدمي عن أمر عدمي.

ومحصلة الموضوع المعدولة المحمول نحو: الإنسان ليس غير كاتب، فحرف السلب الثاني جزء من المحمول، وبه صار المحمول عدميًّا، والأول خارج عن المحمول وهو الدال على قطع النسبة بين الطرفين.

(قوله: والسالبة أيضًا) أي: في الانقسام إلى الأقسام الأربعة، وحينئذ تكون جميع الأقسام ثمانية؛ لأن محصلة الطرفين قسم ومعدولتها قسم آخر، فهذان قسمان، ومحصلة الموضوع معدولة المحمول وبالعكس، فالأقسام أربعة وكل منها إما موجبة أو سالبة.

وقد ذكر الشارح جميع الأقسام، ومن أخذ بالظاهر جعلها اثني عشر قسمًا، وكأنه لم يتفطن لاندراج بعض الأقسام في بعض.

ومحصلة المحمول المعدولة الموضوع نحو: كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان.

ومرادهم عند الإطلاق بالمحصلة ما لا عدول فيها أصلًا، وهي محصلة الطرفين وبالمعدولة ما فيها عدول سواء كانت بطرفيها أم بأحدهما.

واعلم أن الموجبة محصلة كانت أو معدولة تقتضي وجود الموضوع

(قوله: واعلم أن الموجبة محصلة كانت أو معدولة تقتضي وجود الموضوع) قال الإمام السنوسي: لا شك أن الذي اشتهر بين المتأخرين على سبيل الإطلاق من غير تقييد أن الموجبة محصلة كانت أو معدولة تقتضي وجود الموضوع، وإذا أرادوا في مجالس الإقراء أن يفرقوا بين الموجبة والمعدولة والسالبة المحصلة في قولنا مثلًا: زيد هو لا عالم، وقولنا: زيد ليس هو بعالم، يقولون: معنى الأولى التي هي موجبة معدولة زيد وجد بصفة غير العلم، ومعنى الثانية التي هي سالبة محصلة زيد لم يوجد بصفة العلم.

ولا شك أن هذا التعيين يقتضي وجود الموضوع في الموجبة المعدولة وعمومه للموجود، والمعدوم في السالبة المحصلة، وهذا التفسير إن فهموه من الأقدمين وحصل به إجماع فالسمع والطاعة.

ثم ذكر كلامًا طويلًا قال في إثنائه: والحق التفصيل في القضايا بأن يقال: كل قضية اقتضت قيام صفة وجودية بالموضوع؛ وجب أن يكون موضوعها موجود؛ لاستحالة قيام الصفة الوجودية بالمعدوم كقولنا: زيد قائم أو جالس أو عالم إلخ، وكل قضية لا تقتضي ذلك لم يجب لموضوعها أن يكون موجودًا كقولك: زيد ممكن أو معلوم أو مذكور، أو نحو ذلك. اهـ.

وهذا الاعتراض من الإمام السنوسي كأنه مبني على أنه فهم من قولهم الموجبة تقتضي وجود الموجود أنه المراد الوجود الخارجي، وليس مرادًا لهم؛ بل المراد ما أفصح عنه العلامة الدواني في شرح "التهذيب" بقوله: معنى قولهم: صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع إن صدقها يستلزم وجوده حال ثبوت المحمول له أو اتحاده معه في طرف ذلك الثبوت ذهنًا فذهنًا، وإن خارجًا فخارجًا، وإن وقتًا فوقتًا، وإن دائمًا فدائمًا. اهـ.

وتوضيحه إن الوجود إما خارجي أو ذهني، والذهني أما منظور فيه لحالة الحكم فقط، أو لحالة المحمول، فالوجود الذهني المعتبر حالة إيقاع الحكم تشترك فيه الموجبة والسالبة، وأما لوجود المنظور فيه لحالة المحمول.

فإن كان المحمول ثابتًا في الذهن للموضوع على الدوام، فالموضوع ثابت في الذهن وموجود فيه على الدوام، وإن كان ساعة فساعة، وكذا إن كان ثابتًا له في الخارج دائمًا أو ساعة كان موجودًا في الخارج دائمًا أو ساعة، فالموضوع تابع للمحمول.

فقولهم: "الموجبة" تقتضي وجود الموضوع مخرج على هذا النحو، فيكون انفرادها عن السالبة بهذا الوجود.

وأما قول العلامة اليوسي: إن هذا الاعتراض من المصنف -يعني: الإمام السنوسي- سبق إليه العقباني في شرح "الجمل" وسعد الدين التفتازاني، فكان عليه أن ينبه على أنه اطلع عليه، فلا يرد؛ لجواز أن لا يكون اطلع على هذا المحل من شرح "الجمل" للعقباني، وأن ما ذكره سعد الدين هو ما ذكره الإمام السنوسي فلا، فإن كلام السعد إنما هو في الذهنيات وإن لم تكن محمولاتها عدمية أراد تسويتها بالسوالب في أنهما لا يقتضيان أكثر من الحصول الذهني حال الحكم، وكلام الشيخ السنوسي في القضايا التي محمولاتها عدمية وإن لم تكن ذهنية.

بخلاف السالبة، وكل ذلك مبسوط في المطولات.

قال السعد: والظاهر أن الوجود الذي تقتضيه الموجبة يختص بالخارجية والحقيقية المعتبرتين في العلوم، وأما الذهنيات لا سيما التي محمولاتها منافية للوجود فلا تقتضي إلا تصور الموضوع حال الحكم، كما في السوالب من غير فرق، والقول بأنها سوالب في المعنى ممنوع؛ إذ الحكم إنما هو بوقوع النسبة. اهـ.

نعم يرد على الشيخ السنوسي اعتراض آخر في قوله: وحصل به إجماع إلخ، إن رأي الأقدمين لا يكون حجة بمجرده على من بعدهم؛ بل حتى يعضده الحق، ولا نسلم أن الإجماع في العقليات ينهض حجة.

وقد قال إمام الحرمين: لا أثر للإجماع في العقليات، فإن المعتبر فيها الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق. اهـ.

وعلى تسليم حجيته في العقليات الدينية لا نسلمها في مثل هذا المقام.

(قوله: بخلاف السالبة) أي: فإنها لا تقتضي وجوده؛ لأن سلب شيء عن شيء يصدق بعدم المسلوب عنه بخلاف إثبات شيء لشيء، فإن ما لا ثبوت له في نفسه لا يثبت له غيره؛ لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعها فيه حالة الحكم فقط.

والحاصل أن انتفاء المحمول عن الموضوع لا يقتضي وجوده وإن كان ثبوته للموضوع يقتضي وجوده، وأما الحكم بالانتفاء والحكم بالثبوت فلا فرق بينهما في اقتضاء الوجود الذهني.

(وكل واحدة منهما) أي: من الموجبة والسالبة (إما مخصوصة كما ذكرنا) في المثالين المذكورين آنفًا، وسميت مخصوصة لخصوص موضوعها، ويقال لها شخصية لتشخص موضوعها.

(قوله: لخصوص موضوعها) أو لاختصاص حكمها.

(قوله: لتشخص موضوعها) أي: تعينه وكونه جزئيًا حقيقيًا فدخل فيه سائر المعارف.

وما في الحاشية من التفرقة بين الموصولات والضمائر وأسماء الإشارة بين مختار العضد المشهور الذي اختاره سيد المحققين ومختار السعد، فكلام لا طائل تحته، فإن الفريقين اتفقا على أن هذه الأمور لا تستعمل إلا في الجزئيات، ومدار الكلية والجزئية هو الاستعمال، فلا فرق بين المذهبين بالنظر لما نحن فيه على أنه يلوح كلام الفاضل السيالكوتي في حاشية المطول إلى أن الخلاف بين الفريقين لفظي.

قال العلامة اليوسي: ومما يلحق بالنسبة بالشخصيات القضايا المعينات الخارجية إذا أخبر عنها بشيء كقولك: زيد قائم قضية حملية. اهـ.

وبقي النظر في علم الجنس فقال بعض فضلاء من المغاربة: إن أريد به الحقيقة كانت القضية مهملة؛ لأنها قابلة للسور معنى، وإن لم تقبله صناعة فلا يقال لو كانت مهملة لقبلت السور وهي لا تقبله. اهـ.

لكن مقتضى كلام الحواشي الفتحية أن القضية معه شخصية؛ لتعميمه التشخص للذهني والخارجي وهو متشخص ذهنًا، وفي ظني أنه سبق كلام في أنه جزئي حقيقي أو كلي، فما هنا يتخرج على ما هناك.

(وإما كلية مسورة كقولنا) في الموجبة (كل إنسان كاتب و) في السالبة (لا شيء من الإنسان بكاتب) سميت كلية لدلالتها على كثيرين ومسورة؛ لاشتمالها على السور الذي هو اللفظ الدال على كمية أفراد الموضوع حاضرًا لها محيطًا بها، وهو مأخوذ من سور البلد المحيط به والسور في الكلية الموجبة كل وآل الاستغراقية أو العهدية، وفي السالبة لا شيء ولا واحد.

(قوله: هو اللفظ الدال على كمية الأفراد) هذا هو المشهور في تعريفه.

وفي بعض حواشي الفناري: التحقيق أن يقال السور أمر دال على الأفراد حتى يكون شاملًا لوقوع النكرة في سياق النفي، فإنه دال على الاستغراق انتهى.

وهو معنى ما قيل، ذكر بعضهم أنه لا يختص باللفظ بل كل ما دل على كمية الأفراد يسمى سورًا.

(قوله: من سور البلد المحيط به) ففيه تشبيه المعقول بالمحسوس بجامع الإحاطة.

(قوله: والسور في الكلية الموجبة كل) أي: الدال على كمية الأفراد حتى تكون القضية محصورة؛ لأنه لو بين كلية الموضوع المجموعية، كقولنا: كل الرمان مأكول، وكذا يقال في البعض، أي البعضية الأفرادية، فإن دل على البعضية المجموعية كقولنا: بعض الرمان مأكول لا تسمى القضية محصورة؛ بل شخصية أو مهملة قطعًا على ما قال المحقق الطوسي في شرح "الإشارات".

(قوله: أو العهدية) الأولى حذفه، وما قيل في توجيهه تمحل.

(قوله: لا شيء ولا واحد) أي: وكل نكرة وقعت في سياق النفي بعد كل نحو: كل إنسان ليس بفرس، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم في قصة ذي اليدين: «كل ذلك لم يكن» فهو سلب كلي خلافًا لمن جعله جزئيًا.

(وأما جزئية مسورة كقولنا) في الموجبة (بعض الإنسان كاتب و) في السالبة (بعض الإنسان ليس بكاتب) سميت جزئية؛ لدلالتها على بعض أفراد الكلي، ومسورة؛ لاشتمالها على السور وهو في الجزئية الموجبة بعض وواحدة، وفي السالبة ليس بعض وبعض ليس وليس كل،

(قوله: لدلالتها على بعض أفراد الكلي) فالحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس، ولذلك كان الجزئي أعم صدقًا من الكلي، وقد سبق إلى بعض الأوهام أن تخصيص البعض بالحكم يدل على أن الباقي بخلافه، وإلا فلا فائدة للتخصيص، وذلك ظن لا يجب أن يحكم على أمثاله إنما الواجب أن يحكم على ما يدل عليه الكلام بالقطع دون ما يحتمل، فالقضية المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي أي بالقطع مع الاحتمال للكلي إن لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله إن تعرض وذكر الباقي بخلافه.

(قوله: بعض وواحدة) جعل السعد من أسوار الجزئية التنوين في الإثبات ولفظ اثنان وثلاثة ونحو ذلك مما يفهم البعضية. اهـ.

وجعل التنوين مفيدًا للبعضية مأخوذ من كلام الشيخ حيث قال في "الإشارات": إن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميمًا وتركه، وإدخال التنوين يوجب تخصيصًا فلا مهملة في كلام العرب. اهـ.

وقد يقال: إن كون التنوين سور الجزئية غالبي لا كلي؛ لأن النكرة المنونة قد تعم في الإثبات نحو تمرة خير من جرادة، وعلمت نفس ما قدمت على ما قرره علماء المعاني، فتدبر.

(قوله: وليس كل) استعماله في السلب الجزئي أكثري لا لازم، وقد ورد للسلب الكلي نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٍ﴾ [الحديد: 23]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ﴾ [القلم: 10].

والمسورة تسمى محصورة كلية كانت أو جزئية.

(وأما أن لا يكون) كل من الموجبة والسالبة (كذلك) أي: لا مخصوصة ولا كلية ولا جزئية (وتسمى مهملة) لإهمال بيان كمية الأفراد فيها (كقولنا) في الموجبة (الإنسان كاتب و) في السالبة (الإنسان ليس بكاتب).

والمهملة في قوة الجزئية

(قوله: لإهمال) كمية الأفراد فيها أو لإهمالها عن الاستعمال استغناء عنها بالجزئية، قال اليوسي.

(قوله: والمهملة في قوة الجزئية) أي: ملازمة لها؛ لأنه حيث يصدق الحكم على الطبيعة من حيث هي فإما أن يصدق عليها في ضمن جميع الأفراد أو بعضها، وعلى التقديرين تصدق الجزئية.

واعلم أننا إذ قلنا: "الإنسان كاتب بالفعل" تكون القضية مهملة، وتكون في قوة الجزئية باتفاق، ولو قلنا: "الإنسان حيوان" يكون في قوة الجزئية عند أهل الميزان، وفي قوة الكلية عند أهل العربية؛ لأنها لو جعلت في قوة الجزئية يكون المعنى بعض الإنسان حيوان مع أن البعض الآخر أيضًا حيوان، فيلزم الترجيح بلا مرجح، وهو باطل، فتكون المهملة في قوة الكلية بحسب خصوص المادة وأرباب المنطق لا يعتبرون خصوص المادة.

قال شارح "القسطاس": ولو لزم الحكم الكلي في صورة كقولنا: "الإنسان حيوان" فذلك يكون زائدًا على مقتضى المهملة؛ لإخفاء بحسب المادة. اهـ.

والشخصية في حكم الكلية، ولهذا اعتبرت في كبرى الشكل الأول نحو: هذا زيد وزيد إنسان، وزاد بعضهم قسمًا رابعًا

فعلم أن أهل الميزان لا ينكرون كون المهملة في قوة الكلية، ولذلك قال العصام في "الأطول": حكم أرباب الميزان بأن كل مهملة في قوة الجزئية لا ينافي أن بعض المهملات في قوة الكلية. اهـ.

وقد نقل عن الشيخ أن مهملات العلوم كلية.

(قوله: والشخصية في حكم الكلية) هكذا المشتهر وصرح به غير واحد من المحققين كالعلامة الرازي في شرح "الشمسية" و"المطالع" والسيد في حاشيته ولكنها غير معتبرة كالطبيعية.

قال المحقق الطوسي في شرح "الإشارات": لما تبين أن المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم صارت القضايا المعتبرة هي المحصورات الأربع.

وقال السيد الجرجاني في حاشية شرح المختصر العضدي: أن الشخصيات لا تعتبر في العلوم. اهـ.

وفي حاشيته على شرح "المطالع": الجزئي لا يبحث عنه في الفن أصلًا.

قال الشيخ في "الشفاء": أن لا نشتغل بالنظر في الجزئيات وإنما ترسم في آلة النفس، وإذا تعطلت آلاتها زال عنها الإدراكات، أما البحث عن الأفلاك المخصوصة والعقول الفعالة والواجب له تعالى فبحث عن الكليات المنحصرة في أشخاصها. اهـ. كلام السيد.

وحينئذ فاعتبار الشخصية مبني على ظاهر الحال بناء على وقوعها كبرى القياس، وهذا القدر كاف في ذكر الشخصية دون الطبيعية في التقسيم.

قال في شرح "المطالع": لا يقال أن القضية الطبيعية لما لم تعتبر في العلوم كذلك القضية الشخصية؛ لأن العلوم لا تبحث عن الشخصيات بل عن الكليات؛ لأنا نقول اعتبار القضية الكلية يوجب اعتبار القضية الشخصية؛ لأن الحكم فيها على الأفراد غاية في الباب أنها لا تكون معتبرة بالذات؛ لكن لا يدل ذلك على عدم الاعتبار مطلقًا. اهـ.

وبحث فيه بأن اعتبار مفصلة القضية الكلية إنما يوجب اعتبار الأشخاص مجملة لا مفصلة، وليس الكلام فيها بل الكلام في اعتبار الأشخاص مشخصة بتشخصات ذهنية أو خارجية، وملاحظة أفراد القضية الكلية على وجه التفصيل غير لازم بل غير كائن؛ لأنها غير متناهية ولأن اعتبار القضية الكلية مستلزم لاعتبار المفهوم، فالطبيعية معتبرة أيضًا.

ويمكن الاعتذار عن تعرضهم للقضية الشخصية في التقسيم مع اشتراكها للطبيعية في عدم الاعتبار في العلوم بأنهم لما تعرضوا للجزئي في باب التصورات؛ لكونه ملكة للكلي والإعدام إنما تعرف بملكاتها تعرضوا في باب التصديقات أيضًا لها استطرادًا.

فالحق ما قاله المحقق الطوسي في شرح "الإشارات" من أن المعتبر في العلوم -يعني الحكمية- سوى المنطق على ما قال عصام الدين هو المحصورات الأربع، فالطبيعية والشخصية لا يعتبران في العلوم، تأمل.

يسمى الطبيعة وهي التي لم يبين فيها كمية الأفراد، ولم تصلح؛ لأن تصدق كلية ولا جزئية كقولنا: الحيوان جنس، والإنسان نوع.

(قوله: يسمى الطبيعة) هي قضية قد أخذت الطبيعة أي الحقيقة فيها من حيث أنها شيء واحد بالوحدة الذهنية، فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى إلى أفرادها كالنوعية مثلًا في قولنا: "الإنسان نوع"، ولذلك لا يصح الحكم عليها بالتعميم والتخصيص؛ بل هي شخصية كما يشعر به كلام الشيخ في كتبه.

وأما المهملة فقد أخذت الحقيقة فيها من حيث هي هي بلا زيادة شرط، فيصلح الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص والتعميم أي: الكلية والجزئية.

فقد بان لك الفرق بين الطبيعة والمهملة هكذا حقق الجلال الدواني، وإنما سميت بذلك؛ لكون الحكم إنما وقع على طبيعة الكلي –أي: ماهيته- لا على ما صدق عليه.

(قوله: وهي التي لم يبين فيها كمية الأفراد) لعدم صلاحيتها لذلك، فقوله: "ولم تصلح إلخ"، عطف لازم على ملزوم وهو معنى قول الجلال الدواني: لا يصح الحكم عليها بالتخصيص والتعميم.

(قوله: الحيوان جنس) المحكوم عليه حقيقة الحيوان، أي الجسم النامي الحساس لأفراده؛ لأن افراده ليست أجناسًا بل أنواعًا، وكذلك الإنسان نوع المحكوم عليه هو حقيقة الإنسان، أعني الحيوان الناطق لأفراده فإن أفراده أشخاص لا أنواع.

ولنعم ما قال بعض الفضلاء: التحقيق أن الحكم في الطبيعية على مفهوم الموضوع باعتبار وجوده في الشعور الذهني مع قطع النظر عن الفرد بحيث لا يتعدى الحكم إليه قطعًا. اهـ.

وإنما تركها الأكثرون؛ لأنها لست بمعتبرة في العلوم

وهو بمعنى كلام الدواني السابق، وللعلامة ميرزا هذا الهندي هاهنا تحقيق نفيس، قال رحمه الله تعالى: الفرق بين موضوع الطبيعية وموضوع المهملة أن موضوع الطبيعية هو المطلق بأن يلاحظ المطلق مطلقًا من غير أن يؤخذ الإطلاق قيدًا وإلا لا يكون المطلق مطلقًا.

وموضوع المهملة هو المطلق بأن يلاحظ نفسه من حيث هو هو من غير اعتبار أمر زائد حتى الإطلاق، فموضوع الطبيعية تجري فيه أحكام العموم فقط كالكلية والجنسية والنوعية ونحوها، فلا يصح فيها الإنسان كاتب ويصح الإنسان نوع.

وموضوع المهملة تجري فيه أحكام العموم والخصوص جميعًا، فيصح فيه الإنسان كاتب والإنسان نوع، وأيضًا موضوع الطبيعية يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء جميع الأفراد.

وموضوع المهملة يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفائه، وأيضًا موضوع الطبيعية ليس بموجود في الخارج والقضية المعقودة منه لا تكون إلا ذهنية وموضوع المهملة موجود في الخارج، والقضية المعقودة منه تكون خارجية.

(**قوله: لأنها ليست بمعتبرة في العلوم**) أي: الحكمية كما صرح بذلك بعضهم، أي: لا تقع مسألة في تلك العلوم.

وعللوا ذلك بأن الموجودات المتأصلة هي الأفراد، والطبيعية إنما توجد في ضمنها.

والمقصود في العلم الحكمية هو البحث عن أحوال الموجودات كما يشعر بذلك تعريف الحكمة بأنها علم باحث عن أحوال الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية.

وللمحشي هنا كلام لا ينبغي أن يسطر مثله في الصحف قال رحمه الله تعالى: لأنها ليست بمعتبرة في العلوم، أي: النتائج.

قال الشارح في حواشي "جمع لجوامع": أن القول بأن القضايا الطبيعية لا اعتبار لها في العلوم محله إذا طلبت مجردة عن الأفراد؛ لاستحالة وجودها حينئذ، أما لو طلبت في ضمن جزئي منها فإنها تكون معتبرة فيها، فالأمر بها أمر بها في ضمن جزئي من أفرادها وإلا لزم التكليف بالمحال. اهـ.

وأقول: الوجود كما يصدق على الوجود الخارجي يصدق على الوجود الذهني والطبيعية من حيث هي بقطع النظر عن أفرادها توجد قطعًا في الأذهان، فلا يستحيل طلبها فتكون حينئذ معتبرة في العلوم.

ويجوز أن تقع في كبرى الشكل الأول كالشخصية -مثلًا- تقول: الإنسان نوع وكل نوع كلي ينتج الإنسان كلي.

ثم على القول بأنها معتبرة الذي هو الحق، فقيل: إنها من القضايا الكلية؛ لكون الطبيعية من الأمور الكلية.

وقيل: من القضايا المهملة؛ لعدم السور الدال على كون الحكم عامًّا أو خاصًّا.

وقيل: من القضايا الشخصية لكون الطبيعية شيئًا واحد مخصوصًا، وهذا هو الأقرب من كلام المحشي.

وأقول: أما تفسير العلوم بالنتائج، فإن فيه مخالفة لما صرحوا به من تفسيرها بالمعلوم وقيدوها بالحكمية، ولكن هذا يمكن اصطلاحه فإن الفرق بين النتيجة والمسألة اعتباري.

وأما ما قاله شيخ الإسلام فإشكاله لا يخفى؛ لأن معنى كون الطبيعية لا تقع مسألة في العلم أن مسألة ما من العلم لا يكون موضوعها الطبيعة والحقيقة؛ لأن المقصود من العلوم هو البحث عن أحوال الموجودات إلى آخر ما قررناه سابقًا.

وقوله: "محله إذا طلبت مجردة عن الأفراد إلخ" تقول هي في هذه الحالة ليست مسألة؛ لأنها إذا كانت مطلوبة فقد دل عليها بصيغة الطلب، وصيغة الطلب إنشاء فليس هاهنا ما يقال له مسألة فضلًا عن كونها طبيعية أو غيرها.

مثلًا إذا قيل: "صلوا" المطلوب بالأمر تحصيل الصلاة وإيقاعها في الخارج، ومعلوم أن حقيقة الصلاة من حيث هي لا توجد خارجًا؛ لأن الكليات لا وجود لها في الخارج فيكون الأمر بها لا من حيث هي هي بل من حيث تحصيلها في ضمن جزئي من جزئياتها، وعلى فرض أنه ما يراد من الطبيعة من حيث تحققها في الفرد يتحقق هناك قضية، فإن هذه القضية لا يصح أن تكون طبيعية؛ لأن الطبيعية هي المحكوم فيها على الحقيقة، والطبيعة من حيث أنها معينة في الذهن لا من حيث أنها موجودة في ضمن الفرد خارجًا، فإنها حينئذ تكون إما من قبيل المخصوصة أو المحصورة، وهذا على سبيل التنزيل والفرض، وإلا ففي إرادة طلب الحقيقة في ضمن جزئي من جزئياتها لا يتحقق هناك قضية أصلًا طبيعية أو غيرها.

(فإن قلت): يفرض كلام شيخ الإسلام فيها إذا أريد الحكم عليها.

(قلنا): المحكوم عليه لا يسمى مطلوبًا، ولا يقال: أنه طلب تحصيله ولمنافاته لقوله، فالأمر بها أمر بها في ضمن جزئي من إلخ.

وأيضًا لو أريد الحكم على الطبيعة من حيث تحققها في ضمن الفرد فهي في هذه الحالة لا يقال إنها مطلوبة؛ لأن المطلوب يدل عليه بصيغة الطلب، وهي من قبيل الإنشاء، فلا تتحقق حينئذ قضية أصلًا؛ لاختصاصها بالخبر، فأين القضية الطبيعية والحالة هذه حتى يقال أنها معتبرة.

وأما قوله: "أقول الوجود إلخ"، غرضه بهذا التمهيد مناقشة شيخ الإسلام فهو راجع لمنع قوله لاستحالة وجودها، وكأنه أخذ كلامه مسلمًا ثم بنى عليه ما زعمه اعتراضًا فقال: "أقول: الوجود إلخ".

ومحصل ذلك الاعتراض أن الطبيعية لا يستحيل طلبها مجردة عن الفرد؛ لأنها موجودة بالوجود الذهني وهذا محض تخليط، فإن كلام شيخ الإسلام مفروض في الوجود الخارجي، أي: إذا طلب تحصيل الحقيقة في الخارج لا بد وأن تطلب في ضمن الفرد؛ لأنها من حيث كونها حقيقة من الحقائق يستحيل وجودها خارجيًا؛ لأن كل ما وجد في الخارج فهو جزئي والحقيقة كلية، فليس المقصود من الأمر بالصلاة -مثلًا- تحصيل حقيقتها في الذهن؛ إذ لا يقول بذلك أحد، إنما المراد تحصيلها في الخارج كما تنادي به عبارة شيخ الإسلام، وذا إنما يتحقق بوجودها في ضمن الفرد.

وأما أن الوجود يطلق على الخارجي والذهني فهذا مما لا يجهله أحد ولا ينكره، فقوله: والطبيعة من حيث هي بقطع النظر عن أفرادها توجد قطعًا في الأذهان، فلا يستحيل طلبها كلام لا طائل تحته، فإن المراد طلبها وتحققها في الخارج، وهي بهذا الاعتبار يستحيل طلبها مجردة عن الفرد.

وأما قوله: "فتكون معتبرة في العلوم" فكلام ليس بمعتبر، فإن جميع المناطقة مصرحون بأنها ليست بمعتبرة، فإن فرض شذوذ أحد لم يطلع على كلامه فلا عبرة به، فقد صرح بذلك السعد التفتازاني والقطب الرازي وغيرهما من أكابر المحققين، فلا نخالفهم ونتمسك بأمثال هذه السفسطات.

وما أعجب من حكمه على القول باعتبارها بأنه حق من غير تأييد له بنقل أو عقل.

وأما قوله في نظم القياس: الإنسان نوع وكل نوع كلي ينتج الإنسان كلي، فمن قبيل الاشتباه ويحق لي أن أقول:

ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر

فإن القضية الطبيعية في هذا القياس هي الصغرى.

وأما قوله: "وكل نوع كلي" فليست من الطبيعية في شيء؛ لأن الطبيعية لا تصلح للتعميم ولا للتخصيص كما حررناه سابقًا على أن المحققين أنها لا تنتج؛ لأنه إذا قيل: زيد إنسان والإنسان نوع، فالنتيجة هكذا زيد نوع، وهي كاذبة مع أنها وقعت كبرى القياس، وحيث اضطربت النتيجة لا اعتداد بها؛ لأن مدار صحة القياس على اطراد إنتاجه في جميع المواد، وقد تخلف الإنتاج في هذه المادة مع كون كبرى القياس طبيعية.

وأما حكايته الأقوال الثلاثة فيها ونقل أنها من القضية الكلية فهذا قول منكر، فإن المصرح به أنها من الشخصية وهو المرضي.

وقيل: من المهملة، وقيل: واسطة، فلعله اطلع على قول شاذ أنها من قبيل الكلية مع أنه مصادم لحقيقة الطبيعية شعر:

هذا كله في الحملية، وأما الشرطية فالحكم فيها بالاتصال والانفصال إن كان على وضع معين نحو: إن جئتني الآن أكرمتك، وزيد الآن إما كاتب أو غير كاتب، فمخصومة، أو على جميع الأوضاع الممكنة نحو: كلما كانت

أوردها سعد وسعد مشتمل ما هكذا يا سعد تورد الإبل

(قوله: وأما الشرطية) كأنه قيل: إما التقسيم في الحمليات فكذا وكذا، وأما التقسيم في الشرطيات فكذا وكذا؛ لأن إما التفصيلية تقتضي ذكر المتعدد بعدها، وأما مقابلة لها ولذا كان قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ في قوة وأما الراسخون؛ ليكون عديلًا لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ﴾ لكن هذا عند بعض، وأما عند البعض الآخر فلا؛ لأن معنى الاستلزام لازم لا ما دون التفصيل فإنها قد تتجرد عنه، فإن السكوت على مثل قولك: أما زيد فقائم صحيح على ما في الرضى.

(قوله: أو على جميع الأوضاع الممكنة) أي: الممكن اجتماعها مع المقدم.

قال السعد: لم يشترط إمكان تلك الأوضاع في نفسها؛ ليشمل ما إذا كان المقدم كاذبًا، كقولنا: كلما كان الفرس إنسانًا كان حيوانًا، فإن معناه لزوم حيوانية الفرس لإنسانيته مع جميع الأوضاع التي يمكن اجتماعها مع إنسانية الفرس مع كونه ضاحكًا أو كاتبًا أو ناطقًا إلى غير ذلك، وإن كانت محالة في أنفسها، وإنما قيدت الأوضاع بإمكان اجتماعها مع المقدم؛ لئلا يلزم من إطلاقها أن لا تصدق قضيه شرطيه كليه أصلًا؛ لأن بعض الأوضاع مما لا يصلح مع اللزوم والعناد، وهذا إذا فرض المقدم مع نقيض التالي أو ضده فإنه حينئذ لا يلزمه التالي ضرورة امتناع استلزام الشيء للنقيض. اهـ.

الشمس طالعة فالنهار موجود، ودائمًا إما أن يكون العدد زوجًا أو فردًا فمحصورة كلية، أو على بعضها الغير المعين نحو: قد يكون إذا كان الشيء حيوانًا كان إنسانًا، وقد يكون إما أن يكون الشيء حيوانًا أو أبيض فمحصورة جزئية، وإلا فمهملة نحو: إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة.

وإما أن يكون العدد زوجًا أو فردًا وسور الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما وحينما ومتى ومتى ما، وفي المنفصلة دائمًا، وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة، وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون، وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون.

وبالجملة فالأوضاع هنا بمنزلة أفراد الموضوع في الحملية.

إذا علمت ذلك تعلم أنه كان الأولى للشارح أن يقول كما قالوا الممكنة الاجتماع مع المقدم، فقد أخل بذكر قيد محتاج إليه.

(قوله: ومهما) قال السعد: مهما بحسب اللغة إنما هي لعموم الأفراد حتى تصلح سور الكلية الحملية، وهم قد نقلوها إلى عموم الأوضاع، أي: الأزمان والأحوال وجعلوها ورا الكلية المتصلة.

(قوله: وبالجملة فالأوضاع إلخ) فيه رد على قوم زعموا إن كلية الشرطية وإهمالها وشخصيتها بحسب الأجزاء، فإن كانت الأجزاء كلية كقولنا: إن كان كل إنسان حيوانًا فكل كاتب حيوان، فالشرطية كلية.

واعلم أنه قد جرت عادة القوم بأنهم يعبرون عن الموضوع بج وعن المحمول بـ(ب)

وإن كانت شخصية كقولنا: كلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده فهي شخصية، وإن كانت مهملة فمهملة، ولو نظروا بعين التحقيق لوجدوا الأمر بخلاف ذلك، فإن الحملية لم تكن لأجل كلية الموضوع والمحمول؛ بل لأجل كلية الحكم.

ونظيره هنا الإيصال والعناد فكما يجب في الحمليات إن تنظر إلى الحكم لا إلى الأجزاء كذلك في الشرطيات يجب ارتباط الأحوال بالحكم، وكلية المتصلة والمنفصلة اللزوميتين بعموم اللزوم والعناد جميع الفروض والأزمنة والأحوال.

(**قوله: جرت عادة القوم**) هو الفعل الدائمي والأكثري ويقابلها النادر، أفاده العصام.

(**قوله: عن الموضوع بج وعن المحمول بـ(ب)** قال العصام في حاشية شرح القطب على "الشمسية": قد اشتهر فيما بين المحصلين التلفظ به بسيطًا، والحق أن يتلفظ به هكذا جيم باء؛ لأنه لا اسم لحروف الهجاء بسيطًا؛ بل هو إما ثلاثي أو ثنائي في التقدير وثلاثي لا غير، في حالة الأعرابي فهو خطأ، وإن صار مجمعًا عليه، والمقصود منه رفع كذب كل ج ب وبعض ج ب؛ لظهور تباين ج و ب.

والاقتصار على جريان العادة من غير وجه؛ لاختيار ج و ب من بين حروف الهجاء تنبيه على أنه اتفاقي لا موجب له.

والتعبير عن الموضوع بج ليس معناه التعبير عن مفهوم الموضوع بج؛ بل عن فرد ما مبهم، وكذا التعبير عن المحمول بب فيسري الحكم إلى هذه الصورة في جميع القضايا

فيقولون: كل (ج ب)

من غير اختصاص بمادة بناء على أن الناظر إذا وجدها محتملة لكل قضية ولم توجد قضية أولى بالحكم من أخرى علم أنه لا اختصاص له بواحدة منها، وكأنهم توسلوا في هذا بحروف الهجاء لمناسبة أنها موضوعة لأن يتوسل بها إلى أداء جميع المعاني فناسب أن يؤدي ببعض منها جميع. اهـ.

وقوله: بسيط صفة لاسم أي: ليس لحروف الهجاء اسم بسيط مع أنهم يريدون بج و ب الاسم فلو تلفظ بهما بسيطًا يكون خطأ، ويمكن أن يجاب بأنهم قد اصطلحوا على وضع ج و ب، ونحوهما بإزاء تلك المعاني أيضًا.

(قوله: فيقولون كل ج ب) فكأنهم قالوا كل موضوع محمول، وهذه قضية مخصوصة كاذبة سيما إذا امتنع حمل الجزئي الحقيقي، فينبغي أن يحمل الكلام على أنه كأنهم قالوا: كل إنسان حيوان كل فرس صاهل إلى آخر الأحكام إلا أنه لما جمع جميع الأحكام في هذه العبارة اختلت العبارة. قاله العصام.

وقوله: "هذه قضية مخصوصة" أي خاصة من بين القضايا وفرد من أفرادها.

وقوله: "كاذبة" وجه ذلك أنه ليس كل موضوع محمولًا بل بعض الموضوعات لم يحمل على شيء.

وقوله: لا سيما إذا امتنع حمل الجزئي الحقيقي فإنه حينئذ يظهر كذب هذه القضية غاية الظهور؛ إذ كثيرًا ما يكون الموضوع جزئيًّا حقيقيًّا فلا يصلح لأن يكون محمولًا أصلًا.

وقوله: فينبغي إلخ، جواب عما ذكر حاصله أنه ليس المراد كأنهم قالوا كل موضوع محمول أي هذه القضية؛ بل كأنهم قالوا: كل إنسان حيوان وكل فرس صاهل إلخ.

دون كل إنسان حيوان مثلًا ؛ للاختصار ولدفع توهم انحصار جزئيات الأحكام في مادة، والخطب يسير فلهذا خالفهم المصنف، وأنه كما لا بد للقضية من نسبة كما لا بد لها من كيفية في الوقع.

(قوله: دون كل إنسان حيوان مثلًا) أي: دون أن يقولوا هذا القول -أعني: كل إنسان حيوان- مثلًا، فمثلًا من جملة المقول لا أنه راجع للقول، ويكون المعنى دون قولهم: كل إنسان حيوان أي أو كل فرس صاهل، فالمقصود بمثلًا التنصيص على العموم، فإن الاقتصار على نحو: كل إنسان حيوان لا يفيد ما هو المقصود من التنبيه على العموم الذي هو مراد لو عدلوا عن التعبير بج و ب، تأمل.

(قوله: للاختصار ولدفع إلخ) تعليل لما ذكر، أي: إنما فعلوا ذلك لفائدتين فالداعي إلى الطريقة المذكورة مجموع الفائدتين لا كل منهما.

قال العصام: ولا يمكن تحصيلهما بأن يقال: كل موضوع محول على ما ظنه السيد السند؛ لأنها قضية مخصوصة على ما عرفت، فتوهم الاختصاص، ولا بأن يقال: كل إنسان حيوان مثلًا؛ لأن التمثيل ليس نصًا فيما هو المقصود من التعميم، وفيه ما فيه فاعرفه، فإن الإشارة تكفيه. اهـ.

وقوله: فيما هو المقصود من التعميم أي لاحتمال أن تكون أمثاله بعض الباقيات لا كلها.

وقوله: "وفيه ما فيه" وذلك لأن المثل يعرف بالتأمل، ومن تأمل في البواقي يجدها جميعًا مثلًا.

فقوله: مثلًا يكون نصًا في العموم تأمل.

وتسمى مادة فإن ذكر لها لفظ يدل عليها سمي جهة، وسميت القضية موجهة، وهي إما ضرورية نحو: كل إنسان حيوان بالضرورة، أو دائمة نحو: كل إنسان حيوان دائمًا أو لا ولا.

وتتعدد القضايا بحسب ذلك،

(قوله: وأنه كما لا بد للقضية إلخ) عطف على قوله: "قد جرت إلخ"، فهو من المأمور بعلمه، وهو شروع في بحث الموجهات.

والموجهة قضية ذكرت فيها الجهة، ثم أن للشيء وجودًا في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة، فكيفية نسبة القضية إن كانت هي المحققة في نفس الأمر تسمى مادة القضية وعنصرها، وإن كانت هي المرتسمة في العقل أو المذكورة في العبارة تسمى جهة القضية، ولما تجب مطابقة ما في الذهن، والعبارة لما في نفس الأمر جاز أن لا تكون الجهة مطابقة للمادة كما إذا تعقلنا أن نسبة الحيوانية إلى الإنسان بالإمكان.

وقلنا: كل إنسان حيوان بالإمكان، فجهة القضية هو الإمكان؛ لأنه المتعقل في الذهن والمذكور في العبارة، ومادة القضية هي الضرورة؛ لأنها كيفية نسبة الحيوانية إلى الإنسان في نفس الأمر، فالجهة قد تخالف المادة؛ لكن لا يكون ذلك إلا في القضية الكاذبة، ثم أن كيفيات النسبة كلها منحصرة في الضرورة، ومقابلها والدوام ومقابله، وهي ترجع إلى ثلاثة أمور وجوب وجود وامتناعه وهي الاستحالة وإمكان خاص وهو الجواز العقلي، وهذه الثلاثة هي أقسام الحكم العقلي.

وحصرها المتأخرون في ثلاث عشرة قضية ترجع إلى أربعة أقسام:

الأول: الضروريات الخمس: الضرورية، المطلقة، والمشروطة العامة، والمشروطة الخاصة، والوقتية، والمنتشرة.

(قوله: وحصرها المتأخرون في ثلاث عشرة) المحصور في هذا العدد هو القضايا التي جرت العادة بالبحث عنها بأن تحققوا مفهوماتها، وبينوا النسبة بينها، وعن أحكامها بأن بينوا نقائضها وعكوسها فهي المحصورة فيما ذكر وإلا فهي تزيد على هذا العدد، وهذه الثلاثة عشر منها بسائط ومنها مركبات.

فالبسائط ما تكون حقيقتها إيجابًا فقط أو سلبًا فقط، والمركبات ما تكون حقيقتها مركبة من الإيجاب والسلب، إما باعتبار اللفظ كقولنا: كل إنسان ضاحك بالفعل لا دائمًا، أي: لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل.

وإما باعتبار دلالة الجهة كقولنا: كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص فإنه في معنى كل إنسان كاتب لا بالضرورة، ولا شيء من الإنسان بكاتب لا بالضرورة، والعبرة بالجزء الأول من المركبة فإن كان إيجابًا فموجبة أو سلبًا فسالبة.

(قوله: الضروريات الخمس) الأولى منها بسيطة والثانية والثلاثة بعدها وهي المشروطة لخاصة ولوقتية والمنتشرة مركبات.

وبقي قسمان من الضرورية بسائط، وهما الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة، والاصطلاح على أن الوقتية والمنتشرة البسيطتان يقيدان بالإطلاق، والوقتية والمنتشرة المركبتان يطلقان عن القيد كما في الشارح، ونبه عليه الشيخ السنوسي.

الثاني: الدوام الثلاث الدائمة المطلقة والعرفية العامة والعرفية الخاصة.

الثالث: الممكنات الممكنة العامة، والممكنة الخاصة.

الرابع: المطلقات الثلاث المطلقة العامة، والوجودية اللادائمة، والوجودية اللاضرورية.

وبيان هذه القضايا مع أمثلتها وتمييز بسيطها من مركبها مذكور في المطولات.

والمحشي قال: أن البسيطتين يسميان بالوقتية العام والمنتشرة العامة والمركبتين يسميان بالوقتية الخاصة، والمنتشرة الخاصة والأمر في ذلك سهل، فإن المقصود مجرد تمييز البسيط من المركب لاشتراكهما في التسمية.

واعلم أن مباحث الموجهات هو أصل مباحث المنطق وأدقها، والكلام على تفصيلها يستدعي تطويلًا لا يليق بهذه الرسالة، فلنمسك عنان القلم اتكالًا على ما قرره المحشي جزاه الله خيرًا.

وهاهنا فائدة جليلة وهي أن السيد -قدس سره- في حاشية "التجريد" نصَّ على أن للإمكان معنى ثالثًا يسمى أخص، وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين، قال: وهو أيضًا مما اعتبره الخاصة بناء على أن اسم الإمكان لما كان بإزاء سلب الضرورة، وكلما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات كان أولى به وأقرب إلى الوسط. اهـ.

وقد أغفل أكثر القوم ذكر هذه.

ولما فرغ من تقسيم الحملية أخذ في تقسيم الشرطية متصلة كانت أو منفصلة فقال: (والمتصلة إما لزومية) وهي التي يحكم فيها بصدق قضية على تقدير صدق أخرى؛

(قوله: وهي التي يحكم فيها بصدق قضية إلخ) هذا التعريف خاص بالموجبة، فلو أريد ما يعمها والسالبة زيد.

قوله: أو يسلب اللزوم بينهما، وكذلك بقية التعريفات إنما تعرض للموجبات فيها فيطلب بشمول السوالب مثل ما ذكرناه، ولعله اقتصر عليها؛ لأن علة التسمية فيها ظاهرة بخلاف السوالب فإنها محمولة عليها.

واعلم أن صدق الشرطية وكذبها ليس بحسب صدق الأخير، فإنها قد تصدق وطرفاها كاذبان؛ بل مناط الصدق والكذب فيها هو الحكم بالاتصال والانفصال، فإن طابق الواقع فهو صادق وإلا فهو كاذب سواء صدق طرفاها أو لم يصدقا؛ لكنها لا تصدق عن مقدم صادق وتال كاذب؛ لامتناع استلزام الصادق الكاذب؛ لأن معنى اللزوم هو وجوب صدق التالي إن صدق المقدم أو وجوب كذب المقدم إن كذب التالي، فلو كان الصادق مستلزمًا للكاذب؛ لزم كذب الملزوم الصادق لكذب لازمه وصدق اللازم الكاذب بصدق ملزومه فيجتمع النقيضان وهو محال.

(قوله: على تقدير صدق أخرى) زاد لفظ التقدير للإشارة إلى أنه لا يشترط تحقق المقدم بالفعل؛ بل يكفي فرض تحققه كما في قولنا: إن كان زيد حمارًا فهو ناهق، فإن هذه قضية صادقة، فإن المقصود من الشرطية إثبات اللزوم في الموجبة أو رفعه في السالبة وصدقها بمطابقة ذلك الواقع وكذبها بعدمها لا عبرة فيها بصدق الطرفين أو كذبهما، هذا هو مذهب المناطقة.

وأما أهل العربية فذكر السعد أنهم على خلاف ذلك، وأبدى فرقًا بين المذهبين، فقال إذا قلنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فعند أهل العربية النهار محكوم عليه، وموجود محكوم به، والشرط قيد للجزاء.

ومفهوم القضية إن الوجود يثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس، فالمعتبر في الصدق والكذب إنما هو مفهوم الجزاء، وأما عند المناطقة فمعناه الحكم باللزوم بين وجود النهار وطلوع الشمس، وكل من الطرفين قد انخلع عن الخبرية، واحتمال الصدق والكذب.

ونازعه السيد وحقق أن ما ذهب إليه المناطقة لا يخالف أهل العربية كيف وهم بصدد لبيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف.

وكلام السيد ظاهر فإن نحو: إن أسلم زيد دخل الجنة، وإن ارتد دخل النار، وإن أوصى بشيء في صحته نفذ بعد موته، وغير ذلك مما لا يصح فيه وقوع الجزاء عند وقوع الشرط وهو كثير لا يفهم منه إلا التعليق عند التحقيق.

وانتصر المولى خسرو لتفرقة السعد بأن قال المحققون من أهل العربية مصرحون بمذهبهم.

قال السيرافي في جواب المجازات أخبار ووعد يقع فيه التصديق والتكذيب.

وقال الرضي: جواب الشرط وجواب القسم كلامان.

وقد اتفق صاحب المفتاح وصاحب التبيان والقزويني وغيرهم على جعل الشرط قدًا كسائر القيود وكفى بهم قدوة.

لعلاقة بينهما توجب ذلك، وهي ما بسببه يستلزم المقدم التالي كالعلية والتضايف أما العلية فبأن يكون المقدم علة للتالي.

(قوله: لعلاقة) لا يشترط في العلاقة أن تكون مذكورة؛ بل يكفي ملاحظتها اهـ محشي.

وقضية تعرضه لعدم اشتراط ذكرها صحته في نفسه مع أنه لا يصح أن تذكر؛ بل لا يتأتى ذلك بل هي ملاحظة دائمًا، وكيف يتصور ذكرها من له أدنى مسكة بأساليب الكلام.

(قوله: وهي ما بسببه إلخ) تفسير للعلاقة ومصدوق ما هو ما ذكره الشارح من الأقسام الثلاثة، أعني كون المقدم علة للتالي أو معلولًا له أو هما معلولان لعلة خارجية.

وما ذكره الشارح هو ما ذكره القوم، وصرح به السعد في شرح "الشمسية" بهذه العبارة بعينها فما قاله المحشي أن التفسير المذكور للعلاقة ينحصر في القسمين الأولين كلام خال عن التحقيق؛ إذ يصدق على القسم الثالث -أعني: كونهما معلولين لعلة خارجية- أن المقدم يستصحب التالي بسبب كون كل منهما معلولًا لعلة كما لا يخفى، فإن وجود المعلول مقارن لوجود علته فإضاءة العالم ووجود النهار متقارنان في الوجود.

واعلم أن ما ذكره هاهنا من العلاقات هو علاقات المتصلة اللزومية، أما علاقات المنفصلة العنادية التي سماها صاحب "المطالع" لزومية، فهو أن يكون المقدم علة لمقابل التالي نحو دائمًا إما أن تكون الشمس طالعة أو لا يكون النهار موجودًا.

(كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) أو معلولًا له كقولنا: إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة، أو يكونا معلولي علة واحدة كقولنا: إن كان النهار موجودًا فالعالم مضيء؛ إذ وجود النهار وإضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس.

وأما التضايف فبأن يكون كل منهما مضافًا للآخر كقولنا: إن كان زيد أبا عمرو كان عمرو ابنه.

(وأما اتفاقية) وهي التي يكون الحكم فيها بما ذكر لا لعلاقة توجبه؛

أو يكون المقدم معلولًا لمقابل التالي نحو دائمًا إما أن لا يكون النهار موجودًا أو تكون الشمس طالعة، أو أن يكون المقدم معلولًا لعلة مقابل التالي نحو دائمًا إما أن يكون النهار موجودًا أو لم يكن العالم مضيئًا.

(قوله: **أو معلولًا له**) أي: للتالي، ومن هذا القبيل استلزام الكل للجزء.

(قوله: **نحو كلما كان الإنسان موجودًا فالحيوان موجود**) ومنه استلزام المشروط للشرط كقولك: كلما كان الشيء عالمًا فهو حي.

(قوله: **وأما التضايف إلخ**) حقيقة التضايف هو أن يكون الأمران بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى تعقل الآخر، وهذا يكون في اللزوم بين الطرفين كالمثال المذكور في الشرح، وأما في مجرد اللزوم فيكفي مجرد الإضافة كالعمى والبصر، فإن اللزوم من طرف واحد.

(قوله: **وأما اتفاقية**) قال العلامة السعد في شرح "الشمسية": التحقيق أن المعية في الوجود أمر ممكن ولا بد له من علة تقتضيه إلا أنهم لما لاحظوا المقدم، فإن اطلعوا على

أمر يقتضي صدق التالي على تقدير صدقه، واعتبروا ذلك الأمر سموا المتصلة لزومية وإلا فاتفاقية، والاتفاقية على هذا لا بد من صدق طرفيها.

وتسمى اتفاقية خاصة كقولنا: كلما كان الإنسان ناطقًا فالحمار ناهق، وقد تقال على ما يحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بينهما، وتسمى اتفاقية عام؛ لأنها أعم من الأولى ويكفي فيها صدق التالي فقط، كقولنا: إن كان الخلاء موجودًا فالإنسان ناطق؛ لكن يجب أن يصدق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصادق منافيًا للمقدم كقولنا: إن لم يكن الإنسان ناطقًا فالإنسان ناطق لم تصدق اتفاقية. انتهى.

وفي الحاشية: أن التمثيل للاتفاقية العامة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: 27] فقدمها وهو قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ ممكن الوقوع لكنه لم يقع، وتاليها قول الله تعالى: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ واقع مستمر لا يرفعه تقدير وقوع المقدم ولا ينافيه. اهـ.

وأقول: الأولى سلوك طريق الأدب في الآيات القرآنية بعدم جعلها أمثلة للقواعد المنطقية كما لا يخفى.

وتفسير الشارح يصح انطباقه على كل من القسمين؛ أما القسم الأول فإن التمثيل يقتضيه ولكن يقدر مضاف عند قوله: لا لعلاقة أي لا لملاحظة علاقة.

بل لمجرد الصحبة والازدواج.

(كقولنا: إن كان الإنسان ناطقًا فالحمار ناهق) إذ لا علاقة بين ناطقية الإنسان وناهقية الحمار حتى تستلزم إحداهما الأخرى؛ بل توافقا على الصدق هنا.

(والمنفصلة إما حقيقية) وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقًا وكذبًا (كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد وهي مانعة الجمع والخلو معًا كما ذكرنا) في المثال؛ لأن طرفي القضية فيه لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وأما الثاني فلأن قوله: "لا لعلاقة" صريح في أنهم لم يطلعوا على علاقة وإن وجدت في نفس الأمر، وعلم أن ما قرره المحشي هنا، وقال في آخره: هذا هو التحقيق الذي وعدناه مأخذه كلام السعد المذكور، فتفطن.

(قوله: والمنفصلة إما حقيقية) وضابطها أن تتركب من الشيء ونقيضه أو المساوي لنقيضه، ومانعة الجمع تتركب من الشيء، والأخص من نقيضه ومانعة الخلو تتركب من الشيء والأعم من نقيضه.

(قوله: العدد إما زوج أو فرد) هو بمعنى قولنا: هذا العدد زوج وهذا العدد فرد مما لا يصدقان معًا ولا يكذبان معًا، قاله السعد، وبه يندفع ما يقال: إن الشرطية كما تقدم تنحل إلى قضيتين، وهذه المنفصلات تنحل إلى مفردين وهما الزوج والفرد.

(وإما مانعة الجمع فقط) أي: دون الخلو وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقًا فقط (كقولنا: هذا الشيء إما شجر أو حجر) إذ يستحيل كون الشيء شجر أو حجر، فلا يجتمع الطرفان على الصدق، ويجوز ارتفاعهما معًا كأن يكون الشيء حيوانًا.

(وإما مانعة الخلو فقط) أي: دون الجمع وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين طرفيها كذبًا فقط (كقولنا: زيد إما أن يكون في البحر وإما أن لا يغرق) إذ يستحيل كونه في غير البحر ويغرق فلا يرتفعان، ويجوز اجتماعهما على الصدق بأن يكون في البحر ولا يغرق، وسميت الأولى حقيقية؛ لأن التنافي بين طرفيها أتم منه في الأخيرتين.

والثانية مانعة جمع؛ لاشتمالها على منع الجمع بين طرفيها في الصدق.

والثالثة مانعة خلو؛ لاشتمالها على منع الخلو بين طرفيها في الكذب إذ الواقع لا يخلو عن أحدهما.

ومرادهم بالبحر ما يمكن الغرق فيه عادة من ماء؛ بل من سائر المائعات لا البحر نفسه، فلا يتوهم اجتماع الطرفين في الكذب بأن يكون زيد في بئر أو حوض ويغرق.

وحاصل الجواب أن أطراف المنفصلات قضايا معنى، فإن قولنا: العدد إما زوج وإما فرد معناه هذا العدد زوج وهذا العدد فرد، وكذا يقال في البقية.

(وقد تكون المنفصلات) الثلاث أي كل منها (ذات أجزاء) كما تكون ذات جزأين كما مرَّ (كقولنا: العدد إما زائد أو ناقص أو مساو) لأنه حكم فيه بأن هذا الجمع لا يجتمع على عدد واحد، ولا يخلو العدد عن أحدها.

(قوله: وقد تكون المنفصلات إلخ) تركب المنفصلات من أكثر من جزأين أمر ظاهري كالمثال المذكور، وكقولنا: اللفظ المفرد إما اسم أو فعل أو حرف، والشكل إما أول أو ثان أو ثالث أو رابع، والكلي إما جنس أو نوع أو فصل أو خاصة أو عرض عام إلى غير ذلك من التقسيمات؛ بل قد لا تتناهى أجزاؤها كقولنا: هذا العدد ثلاثة أو أربعة أو خمسة وهلم جرا.

وأما عند التحقيق فالمنفصلة مطلقًا لا تتركب إلا من جزأين؛ لأنها تتحقق بانفصال واحد والنسبة الواحدة لا تكون إلا بين شيئين، فعند زيادة الأجزاء لتعدد المنفصلة، فإذا قلنا: اللفظ إما اسم أو فعل أو حرف فهي حقيقيتان على معنى أنه اسم أو غيره، وغيره ومثله إذا قلنا هذا الشيء إما شجر أو حجر أو إنسان مانعة جمع، وإما أن يكون هذا الشيء لا شجرًا ولا حجرًا ولا إنسانًا مانعة خلو، فمن ثم قال شارح "المطالع": الحق إن شيئًا من المنفصلات لا يمكن أن يتركب من أجزاء فوق اثنين.

(قوله: العدد إما زائد إلخ) الزائد ما زادت كسوره عليه كالإثنى عشر والناقص ما نقصت عنه كالأربعة عشر، والمساوي ما ساوته كالستة، وهذا اصطلاح للحساب لا مشاحة فيه فطاش ما أطال به المحشي هنا من استشكال ذلك؛ لأن طريق الأمور الاصطلاحية إن تؤخذ مسلمة إلى أهلها.

(التناقض): مأخوذ من النقض وهو الإزالة، فالمناسبة بينه وبين المعنى الاصطلاحي ظاهرة؛ إذ فيه إزالة أيضًا، وقدم على العكس؛ لتوقف بعض أدلته عليه.

ووجه الحاجة إليهما كما ذكره ابن الحاجب أنه لما كان الدليل قد يقوم على إبطال الشيء والمطلوب نقيضه، وقد يقوم على الشيء والمطلوب عكسه احتيج إلى تعريفهما. اهـ.

فمن الأول قولك في قياس الخلف: لو لم يكن هذا حيوانًا لم يكن إنسانًا لكنه إنسان فهو حيوان، فهذا المطلوب لم يقم الدليل ابتداء عليه؛ بل على إبطال نقيضه بنفي لازمه، فلزم صدقه ومن الثاني ما ذكروه في الأشكال الثلاثة غير الأول من ردها للأول بالعكس.

واعلم أن أنواع التقابل أربعة، ودليل الحصر أن المتقابلين إن كانا وجوديين فإن أمكن تعقل أحدهما دون الآخر فضدان كالبياض والسواد وإلا فمتضايفان كالأبوة والبنوة.

وإن كان أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، فإن اعتبر كون الموضوع مستعدًا للاتصاف بالوجود فعدم وملكة كالبصر والعمى، وإلا فإيجاب وسلب وهو التناقض، ولكن هذا الدليل مبني على أن المتقابلين لا يكونان عدميين.

قال التفتازاني: ولا دليل على ذلك، كيف وقد أطلق المتأخرون على أن نقيض العدمي قد يكون عدميًا كامتناع ولا امتناع والعمى ولا عمى بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر، أو باعتبار عدم القابلية.

ومبني أيضًا على أن المراد بالوجودي ما ليس عبارة عن سلب شيء، فيشمل الإضافيات، فإنها عند المتكلمين أمور اعتبارية، وعند الحكماء أمور وجودية، وتحقيق ذلك في حواشينا على المقولات.

وأورد عليه أن طرفي الحقيقية ومانعة الخلو لا يرتفعان وهنا يرتفعان؛ لأن قولك: مساو يرتفع معه زائد وناقص.

وأجيب بأن المرتفعين وإن تعدد لفظهما فهما متحدان معنى، والأصل العدد إما مساو أو غير مساو، ولكن غير المساوي إما زائد أو ناقص، فالعناد حقيقة إنما هو بين المساوي وغيره وهذان لا يرتفعان.

واعلم أن كلًّا من المتصلات والمنفصلات يتألف من حمليات أو من شرطيات وأمثلتها مع بيان أقسامها مذكورة في المطولات من الاصطلاحات المنطقية التناقض.

وقد أخذ في بيانه رحمه الله فقال: (والتناقض هو اختلاف قضيتين) خرج به اختلاف مفردين واختلاف قضية ومفرد (بالإيجاب والسلب)

(قوله: خرج به اختلاف مفردين) اقتصروا على تعريف تناقض القضايا؛ لأنه المقصود بالنظر، والمنتفع به في القياسات بناء على أن التناقض يجري في غير القضايا كما يفهمه قولهم في عكس النقيض هو تبديل كل واحد من طرفي القضية بنقيض الآخر والطرفان مفردان، نحو: كل لا حيوان لا إنسان في عكس كل إنسان حيوان.

وفي شرح العقائد للسعد: أن التناقض لا يجري في المفردات؛ بل هو مختص بالقضايا، وأيد بأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما، ولا تمانع بين التصورات، فإن مفهومي إنسان ولا إنسان لا يتمانعان إلا إذا اعتبر ثبوتهما لشيء، فلا يتصور ورود سلب وإيجاب إلا على نسبة هذا.

والتحقيق أنه إن فسر النقيضان بالأمرين المتمانعين بالذات -أي: الأمرين اللذين يتمانعان ويتدافعان- بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالإيجاب والسلب، فإنه إذا تحقق الإيجاب بين الشيئين انتفى السلب، وبالعكس لا يكون للتصور -أي الصورة- نقيض؛ إذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى فإن صورتي الإنسان واللاإنسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما إلا إذا اعتبر نسبتهما إلى شيء، فإنه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقًا إن لم يجعل السلب راجعًا إلى نسبة الإنسان إلى شيء؛ بل اعتبر جزءًا منه، وإن جعل السلب راجعًا إليها كانتا متنافيتين صدقًا وكذبًا.

وكذا الحال في التصورات التقييدية والإنشائية لا تدافع بينها إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة إيجابًا وارتفاعها سلبًا، أعني: التصديقين اللذين أشير بهذين القولين إليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما.

وإن فسر النقيضان بالأمرين المتنافيين، أي: الأمرين اللذين يكون كل منهما منافيًا للآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق والانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم، بأنه إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان ذلك أشد بعدًا مما سواه كان للتصور نقيض كالإنسان واللاإنسان، وتمامه في حاشية السيالكوتي على الخيالي.

وبقي النظر في أنه على القول بتناقض المفردات هل يكون لفظ التناقض مشتركًا معنويًا بينها وبين القضايا أو مشتركًا لفظيًا، ونقل بعض المحققين عن أبي الفتح أنه قال: الظاهر أن التناقض في الاصطلاح أعم من أن يكون في القضايا أو في المفردات؛ لشيوع استعماله في المفردات أيضًا.

والأصل في الاستعمال الحقيقة، ويؤيده قولهم: "نقيض كل شيء رفعه"، وجعلهم مطلق التناقض من أقسام التقابل، ثم قال أبو الفتح: ويحتمل أن يكون التناقض الحقيقي ما هو في القضايا، وإطلاقه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور، كما صرح به السيد الشريف في بعض تصانيفه، ويؤيده ما اشتهر فيما بينهم أن التصور لا نقيض له، ويحتمل أن يكون التناقض مشتركًا لفظيًّا بين تناقض القضايا وتناقض المفردات. اهـ.

فإن قلت: إذا كان الاشتراك معنويًّا يكون المفهوم واحدًا شاملًا للتناقض بين القضايا وللتناقض بين المفردات فذلك المفهوم.

وجوابه ما قاله شارح القسطاس بعد تقرير الاعتراض الوارد على التعريف المشهور، فالطريق في تعريف التناقض أن يقال هو اختلاف مفهومين بالثبوت والانتفاء بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما وانتفاء الآخر.

قال: وإنما قلنا مفهومين؛ ليشمل القضيتين والمفردين. اهـ.

فإن قلت: من المعلوم أن مباحث هذا الفن يجب أن تكون عامة منطبقة على سائر الجزئيات، فما بالهم اقتصروا على تعريف تناقض القضايا وأحكامه دون المفردات.

وجوابه ما قاله القطب الرازي في شرح "المطالع": أن وجوب عموم مباحثهم فيما يكون بالنسبة إلى أغراضهم ومقاصدهم، ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به؛ بل حل غرضهم إنما هو في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في إثبات المطالب في العلوم الحقيقية؛ بل وفي إثبات

خرج به الاختلاف بالاتصال والانفصال وبالكلية والجزئية وبالعدول والتحصيل وبغير ذلك.

أحكامهم من العكوس وإنتاج الأقيسة لا جرم اختص نظرهم بالتناقض بين القضايا، ونبهوا في تعريفهم إياه على ذلك.

وقد طولنا الكلام في هذا المقام؛ لكوننا لم نر من تعرض من الحواشي المتأخرة لذكر أمثال هذه المباحث، فجمعناها في سلك التحرير بعد البحث عنها والتنقير، فقد وفدت إليك سافرة النقاب بعد أن كانت محتجبة في معاقل الكتب الصعاب.

(**قوله: بالإيجاب والسلب**) قال السعد: تحقيق لمفهوم التناقض؛ لأنه إنما يطلق على هذا الاختلاف، ولو تركه لم يقع قدح في التعريف؛ لأن الاختلاف بغير الإيجاب والسلب من العدول والتحصيل والحصر والإهمال وغير ذلك ليس بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما وكذب الأخرى.

(**قوله: بالاتصال والانفصال**) بأن تكون إحدى القضيتين متصلة كأن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، والأخرى منفصلة كالعدد إما زوج أو فرد.

(**قوله: وبالكلية والجزئية**) ككل إنسان حيوان وبعض الإنسان حيوان.

(**قوله: وبالعدول والتحصيل**) كقولنا: زيد إنسان زيد لا حجر، بجعل حرف السلب جزءًا من المحمول كما تقدم.

(**قوله: وبغير ذلك**) كالاختلاف بالحملية والشرطية كزيد كاتب، وإن كان زيد أبا لعمرو فعمرو ابن لزيد، وكأن تكون إحدى القضيتين محصورة والأخرى مهملة ككل إنسان حيوان والإنسان حيوان.

(بحيث يقتضي) الاختلاف (لذاته أن تكون إحداهما) أي: إحدى القضيتين (صادقة والأخرى كاذبة كقولنا: زيد كاتب زيد ليس بكاتب) فإنه صادق بما ذكر، وخرج بالحيثية المذكورة الاختلاف بالإيجاب والسلب لا بهذه الحيثية نحو: زيد ساكن زيد ليس بمتحرك؛ لأنهما صادقتان.

وبقوله: لذاته الاختلاف بالحيثية المذكورة لا لذاته نحو: زيد إنسان، زيد ليس بناطق؛ إذ الاختلاف بين هاتين القضيتين لا يقتضي أن تكون إحداهما

(قوله: لذاته) مما يتعجب منه هنا قول المحشي أنه فصل وما قبله أجناس، والإخراج بها من حيث اعتبار فصولًا، فالاختلاف جنس أعلى وقضيتين جنس دونه، والإيجاب والسلب جنس ثالث وهو دون الثاني، ومفاد الحيثية جنس رابع. اهـ.

بل هو محض إعراب لا يسطر مثله في كتاب.

(قوله: وبقوله لذاته إلخ) قال السعد في شرح "الشمسية": وقوله: "لذاته" احتراز عن اختلاف القضيتين المقتضي لصدق أحدهما وكذب الأخرى؛ لكن لا نظرًا لذاته بل لأجل واسطة أو خصوص مادة، فالأول كقولنا: "زيد إنسان زيد ليس بناطق" فإنه إنما يقتضي صدق أحدهما وكذب الأخرى بواسطة أن كل ناطق إنسان.

والثاني كقولنا: كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بحيوان، وقولنا: بعض الإنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان، فإن أقسام الصدق والكذب فيها إنما هو لخصوص المادة لا لذات الاختلاف بين الكليتين والجزئيتين، فإن الكليتين قد يكذبان كقولنا: كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان، والجزئيتان قد يصدقان كقولنا: بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان. اهـ.

صادقة والأخرى كاذبة لذاته؛ بل بواسطة أن الأولى في قوة زيد ناطق، وأن الثانية في قوة زيد ليس بإنسان.

(ولا يتحقق ذلك) أي: التناقض في القضيتين المخصوصتين أو المحصورتين (إلا بعد اتفاقهما) في ثمان وحدات في الموضوع) إذ لو اختلفنا فيه نحو: زيد قائم بكر ليس بقائم لم تتناقضا؛ لجواز صدقهما معًا أو كذبهما.

(قوله: المخصوصتين) قضية اقتصاره على المخصوصة والمحصورة عدم تحققه في المهملة، وليس كذلك.

قال الشيخ السنوسي في منطقه: ونقيض المهملة موجبة أو سالبة نقيض جزئيتها؛ لأن المهملة في قوة الجزئية. اهـ.

والجواب عن الشارح أنه أدرجها في المحصورة بناء على أنها في قوة الجزئية، وحينئذ يراد بالمحصورة حقيقة أو حكمًا.

وللشارح في ذلك سلف فإن السعد في شرح "الشمسية" صرح بدخولها فيها معللًا بما ذكرناه.

(قوله: في ثمان وحدات) أشار إليها بعضهم بقوله:

كل إضافة وشرط فعل ... وضع ووقت ومكان حمل

ولا انحصار لها في الثمانية، فإن الاختلاف المانع من التناقض قد يكون بغيرها من المتعلقات كالأحوال والظروف والمفعولات وغير ذلك، تقول: زيد كاتب -أي: بالقلم العربي- زيد ليس بكاتب -أي بالقلم الهندي- زيد آكل -أي: الخبز- زيد ليس بآكل -أي: اللحم-.

وكثير ما ينفي الشيء ويثبت باعتبارين ولا يحصل تناقض، والمحقق للتناقض هو اتحاد النسبة الحكمية حتى يرد الإيجاب والسلب على شيء واحد من جهة واحدة كما ذهب إليه الفارابي وهو التحقيق.

وفي حاشية المحقق العصام على شرح "الشمسية": أنهم لم يريدوا الحصر ولم يذكر الوحدات بتمامها؛ لعدم دخولها تحت الضبط. اهـ.

وفي الشرح الجديد على التجريد: أن القضيتين المتناقضتين يجب أن يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا يتغايران إلا أن في إحداهما سلبًا وفي الأخرى إيجابًا؛ لكن كثيرًا ما يغفل عن التغاير، ويظن في قضيتين أنهما متناقضتان ويغلط -مثلًا- قولنا: الخمر مسكر مع قولنا: الخمر ليس بمسكر، يظن أنهما متناقضتان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل، فظهر أنهم إنما شرطوا الوحدات الثمانية وغيرها لدفع اللبس والصون عن الخطأ في أخذ النقيض، فمن ردها إلى الثلاثة أو إلى الاثنين أو إلى واحدة -النسبة الحكمية- فقد غفل عن فهم مقصودهم. اهـ.

ومن ثم قال بعض الفضلاء: وظني أن النزاع بينهم لفظي، فمن قال أن اتحاد النسبة الحكمية كاف عن ذكر الوحدات الثمانية لفهمه الشرط -أعني وحدة النسبة الحكمية- ومن قال أن الشروط الوحدات الثمانية لا ينكر أن الشرط في الحقيقة واحد، ولكن بنى الأمر على الظاهر حيث جعل علامات الشرط الذي هو وحدة النسبة الحكمية -أعني: الوحدات المذكورة- شروطًا، وكذلك من جعل الشروط اثنين أو ثلاثة جعل علامات الشرط شروطًا، فإن أحدًا من العقلاء لا يشك في أن الغرض تحصيل وحدة النسبة الحكمية حتى يرد الإيجاب والسلب على شيء واحد.

(و) في (المحمول) إذ لو اختلفنا فيه نحو: زيد كاتب، زيد ليس بشاعر لم تتناقضا.

(و) في (الزمان) إذ لو اختلفتا فيه نحو: زيد نائم أي: ليلًا، زيد ليس بنائم أي: نهارًا لم تتناقضا.

(و) في (المكان) إذ لو اختلفتا فيه نحو: زيد قائم أي في الدار زيد ليس بقائم، أي في السوق لم تتناقضا.

(و) في (الإضافة) إذ لو اختلفتا فيه نحو: زيد أب أي لعمرو زيد ليس بأب أي لبكر لم تتناقضا.

(قوله: في الموضوع) أعم من أن يكون هذا الاتفاق في اللفظ والمعنى أو بحسب المعنى فقط، وحينئذ فزيد إنسان مناقض لزيد ليس بشرًا، والإنسان ناطق مناقض للبشر ليس بناطق، وكذا يقال في بقية الوحدات.

(قوله: وفي الزمان) إن قيل: قد تحقق التناقض في مثل قولنا: زيد أب لعمرو، أي: أمس زيد ليس بأب له أي: اليوم مع وحدة الزمان.

قلنا: لا نسلم تحقق التناقض فيه؛ لأن صدق إحداهما وكذب الأخرى ليس لذات الاختلاف بل لخصوص المادة، وذلك لأن الأبوة صفة لو تحققت أمس تحققت اليوم، قاله قول أحمد، وهذا بناء على أن إحداهما صادقة والأخرى كاذبة كما قال.

وقال شيخنا: لا نسلم ذلك؛ لجواز كذبهما جميعًا بأن يكون أبًا له الآن؛ لأنه قبل الولادة لا يسمى أبًا، قاله المحشي.

(و) في (القوة والفعل) إذ لو اختلفتا فيهما بأن تكون النسبة في إحداهما بالقوة، وفي الأخرى بالفعل نحو: الخمر في الدن مسكر، أي بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر، أي: بالفعل لم تتناقضا.

(و) في الجزء والكل) إذ لو اختلفتا فيهما نحو: الزنجي أسود، أي: بعضه الزنجي ليس بأسود، أي: كله لم تتناقضا.

(و) في الشرط؛ إذ لو اختلفتا فيه نحو: الجسم مفرق للبصر، أي: بشرط كونه أبيض الجسم ليس بمفرق للبصر، أي: بشرط كونه أسود لم تتناقضا.

(قوله: في الدَن) هو بفتح الدال الراقود العظيم.

(قوله: الزنجي أسود) أورد عليه أن القضيتين مهملتان ولا تناقض بين مهملتين.

وأجيب بأن أل في الأولى جنسية والثانية استغراقية بلا إهمال، كذا قيل ولا يخفى ضعفه، فالأحسن ما قاله المحشي أن أل عهدية فتكون القضيتان مخصوصتين.

(قوله: الجسم مفرق للبصر) أي: مضعف له قاله بعض حواشي مختصر الشيخ السنوسي اعترض التمثيل بهذا ونحوه بأن القضيتين المهملتين لا تناقض بينهما كالجزئيتين لصحة صدقهما وإن انتفت الوحدات الثمان.

وأجيب بأن المراد بيان مادة المثال مع مراعاة شرط الاختلاف في الكم. انتهى.

وهو جواب نفيس يجاب به عن النظائر، ومنها الزنجي أسود إلخ بلا احتياج لما تكلفوه.

ورد المتأخرون هذه الوحدات إلى وحدتي الموضوع والمحمول؛ لاستلزامهما البقية، وردها بعضهم إلى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة

(قوله: إلى وحدتي الموضوع والمحمول) هذا الذي اختاره الفخر، وأورد عليه الطوسي نحو قولنا: السقمونيا مسهلة للصفراء أي: ببلادنا السقمونيا ليست مسهلة أي: ببلاد الترك، فإن الطرفين ليسا جزئين لا من الموضوع ولا من المحمول، فهاتان قضيتان اتفقتا في الموضوع والمحمول واختلفتا بالإيجاب والسلب، وليس بينهما تناقض لاجتماعهما على الصدق وعدم التناقض؛ لعدم الاتحاد في المكان، هكذا قيل.

والذي صرح به الشيخ السنوسي وغيره أن الفخر ردها إلى ثلاثة: وحدة الموضوع، والمحمول، والزمان. اهـ.

قال بعض حواشيه: جعل وحدة الشرط والكل والجزء داخلتين في وحدة الموضوع، وجعل وحدة المكان والقوة والفعل والإضافة داخلة في وحدة المحمول، وألزم الفخر رجوع وحدة الزمان أيضًا إلى المحمول كالمكان، ولذا رد كثير من المتأخرين الجميع إلى وحدة الطرفين.

وأشار الفخر إلى الجواب بأنهم اعتبروا وحدة الزمان بالاستقلال؛ لأنها ملاك الأمر في التناقض، فالتصريح بها يوجب زيادة التوضيح على أن ما يرجع للموضوع والمحمول يختل عند عكس القضايا، فيرجع ما للموضوع للمحمول وما للمحمول للموضوع.

قال السعد: فالأولى القول برجوع الجميع إلى وحدة الطرفين من غير تخصيص؛ بل الأصوب ما ذكره بعضهم من الاكتفاء بوحدة النسبة الحكمية حتى يكون السلب واردًا

الحكمية حتى يكون السلب واردًا على النسبة التي ورد عليها الإيجاب؛ لأنه إذا اختلف شيء من الثمان اختلفت النسبة وكالموضوع والمحمول في الحملية المقدم والتالي في الشرطية، فيشترط اتفاق الشرطيتين فيما ذكر؛ لكن يعبر بدل الموضوع والمحمول بالمقدم والتالي.

ثم بين ما يناقض كلًّا من الموجبة والسالبة فقال: (ونقيض الموجبة الكلية

على ما ورد عليه الإيجاب؛ لأنه متى اختلف شيء من الطرفين وما يتعلقان به اختلفت النسبة، ومتى لم تختلف النسبة يختلف شيء من تلك الأمور بحكم عكس النقيض. اهـ. باختصار وقد سبق لك ما فيه مقنع.

(**قوله: لأنه إذا اختلف شيء**) أي: ومتى لم تختلف النسبة إلخ ما سبق.

(**قوله: ثم بين ما يناقض كلًّا من الموجبة والسالبة**) لا يخفى شمول الموجبة والسالبة للشخصية، ولم يذكرها في هذا البيان، فكان الأولى أن يقول: ثم بين تناقض المحصورات.

والجواب أنه أراد الموجبة والسالبة من المحصورات وقرينة الحمل على ذلك سبق بيان الموجبة والسالبة الشخصيتين، ولذلك لم يذكرها هنا اكتفاء بذكرها سابقًا في تمثيل التناقض بعد تعريفه بقوله: زيد كاتب زيد ليس بكاتب، فإن هاتين شخصيتان متناقضتان.

ولما ذكر أنه لا يتحقق التناقض إلا بعد اتفاق القضيتين في الوحدات الثمان علم أن هذا عام في جميعها، وقد انفردت المحصورات بزيادة الاختلاف في الكم وهو الكلية

إنما هي السالبة الجزئية كقولنا: كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان، ونقيض السالبة الكلية إنما هي الموجبة كقولنا: لا شيء من الإنسان بحيوان وبعض الإنسان حيوان) لما يأتي في قوله.

و(المحصورتان) وفي نسخة المحصورات

والجزئية زيادة على الاختلاف في الكيف وهو الإيجاب والسلب المذكور سابقًا بقوله: اختلاف قضيتين في الإيجاب والسلب، فمن ثم خص البيان هنا بالمحصورات منبهًا على اعتبار أمر زائد فيها على المخصوصتين وهو الاختلاف في الكم.

والحاصل أن الشخصية يكفي في نقيضها التبدل بالكيف وغيرها لا بد من التبدل فيه والكم أيضًا، وقد أسلفنا أن المهملة داخلة في المحصورات؛ لكونها في قوة الجزئية، وحينئذ لا بد من كلية نقيضها موجبة أو سالبة؛ لأنها في قوة الجزئية.

(قوله: إنما هي السالبة الجزئية) وجه الحصر أن الإيجاب يناقض السلب لا غير وأن الكلية تناقض الجزئية لا غير.

(قوله: لما يأتي) علة للحصرين المذكورين والذي يأتي هو قوله: لأن الكليتين إلخ.

وأما قول المحشي في قوله: "والمحصورتان" فالمراد منه ما تضمنه هذا الكلام من قوله بعده؛ لأن الكليتين فمعناه لما يأتي في ضمن قوله: والمحصورتان إلخ.

(قوله: والمحصورتان إلخ) إجمال للكلام السابق ذكره توطئة للدليل المذكور بقوله: لأن الكليتين إلخ، وكان المناسب التعبير بالفاء لعلمه من سابقه.

والمراد المحصورتان (لا يتحقق التناقض بينهما) بعد اتفاقهما في الوحدات السابقة (إلا بعد اختلافهما في الكمية) أي: الكلية والجزئية.

(قوله: والمراد المحصورتان) أي: الكلية والجزئية مطلقًا، ويحتمل أن يراد المحصورات الأربع الكلية موجبة وسالبة والجزئية كذلك، وأما المهملة فهي في قوة الجزئية كما سلف.

وهذا الكلام بيان لإجمال ما سبق وتتميم له؛ لأنه تضمن شرطين زيادة على اشتراك الاتفاق في الوحدات الثمانية المذكور سابقًا، وهما الاختلاف في الإيجاب والسلب وفي الكلية والجزئية.

ولما كان الأول منهما قد تقدم في حد التناقض استغنى بذلك عن زيادة بيان فيه هنا، وأما الثاني فلما لم يتقدم ذكره احتاج لبيانه هنا وإقامة الدليل عليه بقوله: لأن الكليتين إلخ.

وإنما قال الشارح: والمراد المحصور بأن إلخ؛ لأن التناقض إنما يكون بين قضيتين منها فقط لا بين الأربع.

(قوله: إلا بعد اختلافهما في الكمية) قال السعد في شرح "الشمسية" بعد ذكر الاختلاف بين القضيتين بالإيجاب والسلب والاتفاق في الوحدات الثمانية: هذا كله إذا لم تعتبر الجهة، وأما إذا اعتبرت فلا بد في المخصوصات والمحصورات جميعًا مع رعاية الشروط المذكورة من الاختلاف في الجهة؛ لعدم تحقق التناقض عند اتحاد الجهة مع رعاية جميع ما ذكر؛ لأنه في مادة الإمكان الخاص تكذب الضروريتان، كقولنا: بالضرورة كل إنسان كاتب وبالضرورة ليس كل إنسان بكاتب، وتصدق الممكنتان

كقولنا: بالإمكان كل إنسان كاتب وبالإمكان ليس كل إنسان بكاتب؛ لأن إمكان السلب لا يرفع إمكان الإيجاب. اهـ. المحشي ذكره بلا عزو.

وحينئذ فنقيض الضرورة المطلقة ممكنة عامة مثال ذلك: كل ممكن فهو مفتقر في وجوده إلى الفاعل المختار بالضرورة، فهذه موجبة كلية ضرورية صادقة ونقيضها، وهو قولنا: ليس كل ممكن مفتقرًا في وجوده إلى الفاعل المختار بالإمكان العام جزئية سالبة ممكنة عامة كاذبة.

واعتبر بقية الموجبات فنقيض المطلقة العامة الدائمة المطلقة؛ لأن الإيجاب في كل الأوقات ينافيه السلب في بعض وبالعكس، ونقيض المشروطة العامة ممكنة حينية، واستقصاء نقائض الموجهات يطلب من المطولات.

وبقي هنا بحث نفيس ذكره بعض شراح الجمل من أن الضرورية وكذا الدائمة إن كانتا أزليتين بأن يكون الموضوع فيهما قديمًا نحو: الله عالم بالضرورة أو دائمًا، فنقيض الضرورة بالإمكان والدوام بالإطلاق ظاهر، وإن كانتا غير أزليتين نحو: زيد حيوان بالضرورة أو دائمًا ففيه نظر؛ لجواز صدق الممكنة أو المطلقة السالبتين معها عند عدم الموضوع، فيصدق زيد ليس بحيوان بالإمكان، أو إطلاق وقت كونه معدومًا فقد صدقت المطلقة السالبة مع الدائمة الموجبة والممكنة السالبة مع الضرورية المطلقة.

قال: ولم أر لهذا جوابًا يثلج الصدر به. اهـ.

وأجاب عنه العلامة ابن مرزوق وغيره بأن وقت الإمكان في السلب لو سلم غير وقت الضرورة في الإيجاب، ومن شرط التناقض اتحاد الزمان ففي وقت وجود

(لأن الكليتين قد تكذبان كقولنا: كل إنسان كاتب ولا شيء من الإنسان بكاتب، والجزئيتين قد تصدقان كقولنا: بعض الإنسان كاتب بعض الإنسان

الموضوع يتناقض ضرورة الإيجاب وإمكان السلب، وكذا في وقت عدمه يتناقضان؛ لكن على التعاكس في الصدق.

(قوله: لأن الكليتين قد تكذبان) قال السعد: لا بد في القضيتين مع وحدة المحمول والموضوع من الاختلاف بالكمية؛ لجواز صدق الجزئيتين مع اتحاد الموضوع والمحمول في كل مادة يكون الموضوع فيها أعم، كقولنا: بعض الحيوان إنسان وليس بعض الحيوان بإنسان، فإن الموضوع متحد فيها بحسب ما يعتبر في مفهوم القضية، أعني: بعض الأفراد التي يصدق عليها الحيوان والتعيين خارج عن مفهوم القضية، وكذب الكليتين في تلك المادة كقولنا: كل حيوان إنسان ولا شيء في الحيوان بإنسان. اهـ.

(قوله: في مادة الإمكان) وأما إذا قيدت الموجبة بالضرورة فإن أريد الكتابة بالفعل كذبت أو بالقوة صدقت، وأما السالبة فكاذبة فيها هذا، وقد كان الأولى حذف قوله في مادة الإمكان؛ لأنه ليس بصدد بيان التناقض بحسب الجهة، ووجدنا في كثير من النسخ حذفه، ويقول كما قال السعد: أنهما يكذبان في كل مادة يكون الموضوع فيها أعم. اهـ.

ولذلك اضطر المحشي لإرجاع المثال المذكور لجعل الموضوع أعم من المحمول فقال: أن الكليتين قد يكذبان في مادة يكون الموضوع فيها أعم من المحمول كقولنا: كل إنسان كاتب -أي: بالفعل- ولا شيء من الإنسان بكاتب -أي: بالفعل- فإن الموضوع أعم من المحمول؛ لأنه يتناول الكتابة بالفعل وبالقوة. اهـ.

وبعد ذلك فالمقام يحتاج لتأمل.

ليس بكاتب) والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهذان المثالان للحمليتين.

ومثال الشرطيتين: كلما كان الإنسان كاتبًا فالحمار ناهق ليس كلما كان الإنسان كاتبًا فالحمار ناهق، والمهملتان في قوة الجزئيتين كما مرت الإشارة إليه.

(قوله: والنقيضان لا يجتمعان) هذا في المعنى من تتمة قوله: "لأن الكليتين إلخ"؛ لأنه لو حصل بينهما تناقض لم يرتفعا وقد ارتفعا فكذبهما، أي: ارتفاعهما دليل عدم تناقضهما، وكذلك الجزئيتان لو كان بينهما تناقض لم يجتمعا وقد اجتمعا في الصدق، فدل ذلك على عدم التناقض بينهما.

(قوله: ومثال الشرطيتين إلخ) أي: اللتين بينهما تناقض من المتصلتين الاتفاقيتين أخذًا من مثاله، ومثالهما في اللزوميتين المتصلتين قولنا مثلًا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ليس كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومثالهم في المنفصلتين دائمًا إما أن يكون العدد زوجًا أو فردًا ليس دائمًا إما أن يكون العدد زوجًا أو فردًا.

(فإن قلت): لم أورد الاتفاقية مثالًا وقد كان الأولى أن يمثل بالشرطية اللزومية.

(قلنا): أجاب العلامة الشبراملسي بأنه إذا وقع التناقض بين الاتفاقيتين، فأحرى أن يكون بين اللزوميتين، وإنما نص على ذلك في الاتفاقية؛ لأنه قد يخفى. اهـ. محشي.

(ومن الاصطلاحات المنطقية العكس)

ثم إن شرط تناقض الشرطيتين أن يتخالفا في الكيف والكم ويتوافقا في الجنس -أي: الاتصال والانفصال- والنوع -أي: اللزوم والعناد الحقيقي- ومنع الجمع ومنع الخلو والاتفاق.

(قوله: والمهملتان) هما الموجبة والسالبة، وقوله: في قوة الجزئية أي: فكما لا يكون بينهما تناقض لا يكون بين المهملتين كذلك.

(العكس):

(قوله: ومن الاصطلاحات المنطقية إلخ) لأنه يستدل بمعرفته على تمييز الصادق من الكاذب في القضايا كالتناقض.

وأخره عن التناقض؛ لما قدمناه في وجه تقديم التناقض عليه، ولأن المعنى اشتركا فيه وهو تمييز الصادق عن الكاذب في التناقض أتم منه في العكس؛ لقوة دلالة كذب النقيض على صدق القضية وبالعكس ضرورة أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف العكس، فإنه من باب الدلالة بصدق الملزوم على صدق لازمه.

(قوله: العكس) قال السعد في شرح "الشمسية": العكس كما يطلق على القضية الحاصلة من تبديل أحد جزأي القضية بالآخر كذلك يطلق على نفس هذا التبديل، ولهذا فسروه بجعل الجزء لأول من القضية ثانيًا، وجعل الثاني منهما أولًا مع بقاء الصدق والكيف. اهـ.

وظاهره أنه مشترك لفظي بينهما، وفي حاشية المولى العصام على القطب أنه يطلق حقيقة على المعنى المصدري ويشتق منه، ويطلق مجازًا على القضية الحاصلة بالعكس،

وهو ثلاثة أقسام:

فيقال: عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية، وكلما صدق الأصل صدق العكس إلى غير ذلك صرح به الشارح في شرح "المطالع". اهـ.

وأما قول المحشي: أن المفهوم المتبادر من معنى العكس هنا ثلاثة أمور:

أحدها: القضية الحاصلة بعد التبديل لطرفيها بأن يجعل كل منهما مكان الآخر حملية كانت أو شرطية، فيكون من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول.

الثاني: نفس هذا التبديل وهو المتبادر من اللفظ.

الثالث: التبدل الذي هو نتيجة التبديل الأولان وقع الاصطلاح عليهما بخلاف الثالث. اهـ.

فيرد عليه أنه حكم أولًا بتبادر المعاني الثلاثة، فيقتضي أن تكون معاني حقيقة للفظ العكس فيكون مشتركًا لفظيًا، وقد جعل الأول منها معنى مجازيًا بقوله: فيكون من إطلاق المصدر إلخ، ثم حكم ثانيًا بأن المتبادر من اللفظ هو التبديل وهو مناقض لسابقه، وأثبت معنى ثالثًا هو بعينه المعنى الأول كما لا يخفى.

(قوله: ثلاثة أقسام) لم يكن عند القدماء إلا قسمان: المستوى، وعكس النقيض.

وعرفوا النقيض بالموافق خاصة، وبينوه بطريق الخلف، وبنوا هذا الطريق على أن السالبة المعدولة تستلزم الموجبة المحصلة.

واعترض عليهم المتأخرون بأن السالبة المعدولة أعم من الموجبة المحصلة، وصدق الأعم لا يستلزم صدق الأخص، فلهذا عدلوا عنه إلى عكس النقيض المخالف؛ لانضباطه وسلامته من الإيراد.

الأول: عكس النقيض الموافق وهو تبديل الطرف الأول من القضية بنقيض الثاني منها، وعكسه مع بقاء الصدق والكيف أي: السلب والإيجاب، نحو: كل إنسان حيوان، كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان.

الثاني: عكس النقيض المخالف وهو تبديل الطرف الأول من القضية بنقيض الثاني والثاني بعين الأول مع بقاء الصدق دون الكيف نحو: كل إنسان حيوان لا شيء مما ليس حيوانًا بإنسان،

ثم منهم من اقتصر عليه كصاحب "الشمسية" وغيره، ومنهم من جمع بينهما تتميمًا للفائدة كالشيخ السوسي في مختصره، والمصنف اقتصر على المستوى، وذكر الشارح القسمين تتميمًا للفائدة.

(**قوله: وهو تبديل إلخ**) استعمال العكس هنا بالمعنى المصدري الذي هو المعنى الحقيقي له إلا أن المناسب لكون الكلام في الأحكام المتعلقة بالقضايا، وإن ذلك من الاصطلاحات الجارية بينهم تفسيره بالقضية ذات التبديل؛ لأن الأحكام هي القضايا والأمر فيه سهل.

(**قوله: كل ما ليس بحيوان**) هذه قضية موجبة معدولة الطرفين.

(**قوله: لا شيء مما ليس إلخ**) كلمة ليس جزء من الموضوع وبه صار عدميًّا والسلب حاصل، والعكس في ذات الطرفين وعليه اقتصر المصنف؛ لأنه المستعمل في طرق الإنتاجات.

وسمي هذا مخالفًا لتخالف طرفيه إيجابًا وسلبًا، والذي قبله موافقًا لتوافقه فيهما.

الثالث: العكس المستوى وهو المراد عند الإطلاق، وعليه اقتصر المصنف فقال: (العكس وهو أن يصير الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء السلب والإيجاب بحاله) بمعنى أن الأصل إن كان موجبًا فيكون العكس موجبًا أو سالبًا فسالبًا.

(قوله: بمعنى أن الأصل إلخ) جواب عما يقال أن عكس قولنا: كل إنسان حيوان بعض الحيوان إنسان، ومفهوم الأصل ثبوت الحيوانية لكل فرد من أفراد الإنسان، ومفهوم العكس ثبوت الإنسانية لبعض أفراد الحيوان فالإيجاب في العكس غيره في الأصل.

وإذا قلنا في عكس لا شيء من الإنسان بحجر لا شيء من الحجر بإنسان فالسلب مختلف كذلك، وحينئذ فالإيجاب والسلب الذي في الأصل ليس باقيًا على حاله.

ومعنى هذا الجواب أن الإيجاب باق في كل من الأصل العكس وكذلك السلب، وإن كان قد اختلف فيهما وأكثر القوم يعبرون بقولهم مع بقاء الكيف والصدق، وهي أولى مما هنا؛ لأن لفظ بحاله موهمة بقاء كل من السلب والإيجاب على حالته الأولى وليس كذلك، ولذلك احتاج الشارح للمعونه بقوله: بمعنى إلخ.

قال السعد: والمراد ببقاء الكيف أن الأصل إن كان موجبًا كان العكس موجبًا وإن كان سالبًا كان سالبًا، وذلك لأن العكس لازم من لوازم الأصل، والموجب قد يتخلف

(و) مع بقاء (التصديق والتكذيب بحاله) وعبر بعضهم بالصدق والكذب، وبعضهم بالصدق فقط وهو الحق؛ لأن العكس لازم للقضية

عن السلب وبالعكس، فإن في نحو قولنا: كل إنسان ناطق لا يصدق العكس سالبًا، أعني قولنا: بعض الناطق ليس بإنسان، وفي نحو: قولنا: لا شيء من الإنسان بفرس لا يصدق العكس موجبًا، أعني قولنا: بعض الفرس إنسان، واللازم المنضبط هو الموافق في الكيف.

(قوله: وهو الحق) قال السعد في شرح "الشمسية": المراد ببقاء الصدق أن الأصل لو كان صادقًا كان العكس صادقًا وذلك؛ لأنه يمتنع صدق الملزوم مع كذب اللازم، ولم يعتبر بقاء الكذب؛ لجواز أن يكون الصادق لازمًا للكاذب، وينبغي أن يكون المراد مع بقاء لزوم الصدق بلا واسطة؛ ليخرج نحو قولنا: كل ناطق إنسان بالنسبة إلى قولنا: كل إنسان ناطق مما يصدق مع الأصل بطريق الاتفاق دون اللزوم، فإنه لا يعد عكسًا له، وليخرج ما كان لازمًا للأصل بواسطة لزوميته للعكس كالأعم من العكس مثلًا قولنا: لا شيء من ج ب بالضرورة ينعكس إلى لا شيء من ب ج دائمًا ويلزمه لا شيء من ب ج بالإطلاق أو بالإمكان العام مع أنه ليس بعكس، وظهر بما ذكرنا أن التعريف لا يخلو عن الاختلال. انتهى بحروفه.

هذا وقد أجاب العلامة برهان الدين في حواشي شرح الفناري عمن عبر بالصدق والكذب أو التصديق والتكذيب بأن المعنى على التوزيع، يعني أن بقاء الصدق من جانب الأصل وبقاء التكذيب من جانب العكس بمعنى أن صدق الأصل يستلزم صدق العكس، وكذب العكس يستلزم كذب الأصل، ولا يلزم أن يكون بقاء الكذب

ولا يلزم من كذب الملزوم كذب اللازم، فإن قولنا: كل حيوان إنسان كاذب مع صدق عكسه، وهو بعض الإنسان حيوان بخلاف صدق الملزوم يستحيل معه كذب اللازم، وليس المراد بصدقهما في عبارة البعض صدقهما في الواقع؛ بل أن يكون الأصل بحيث لو فرض صدقه لزم صدق العكس.

ومع هذا فالتعبير بالتصديق أولى منه بالصدق؛

من جانب الأصل؛ لأن الأصل الكاذب قد يحصل معه العكس الصادق كقولنا: بعض الحيوان إنسان في عكس كل حيوان إنسان.

وأشار بتقديم التصديق على التكذيب إلى أن التصديق من جانب الأصل والتكذيب من جانب العكس بناء على أن الأصل مقدم على العكس؛ ليشعر بأن الأصل ملزوم والعكس لازم. اهـ.

(**قوله: ولا يلزم من كذب الملزوم كذب اللازم**) وحينئذ فاعتبار بقاء التكذيب في العكس باطل بخلاف العكس، وهو أنه يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم، وذلك لأنه يجوز أن يكون اللازم أعم من الملزوم وكذب الأخص لا يوجب كذب الأعم بخلاف كذب الأعم فإنه يوجب كذب الأخص؛ إذ الأعم جزء الأخص ويلزم من ارتفاع الجزء ارتفاع الكل.

قال بعض حواشي مختصر السنوسي: أن التكذيب قد شرطه ابن سينا بناء على جعله العكس من اللازم المساوي.

(**قوله: ومع هذا**) أي: ومع صحة هذا التأويل، وهو أنه ليس المراد بالصدق في نفس الأمر؛ بل بفرض الصدق، فعبارة المصنف أولى لعدم إيهامها خلاف المراد والاحتياج للتأويل المذكور فيها.

لأن التصديق لا يقتضي وقوع الصدق، وعبارته قاصرة على الحملية فلو قال: وهو أن يصيّر الأول ثانيًا والثاني أولًا لكان أولى لتناوله الشرطيات.

واعلم أن العكس يطلق كثيرًا

(قوله: أن يصيّر) -بتشديد الياء التحتية مبنيًّا للمفعول- لأن العكس كما يطلق على القضية الحاصلة من التبديل كذلك يطلق على نفس التبديل، ويجوز أن يقرأ بالمثناة من فوق، وتشديد الياء التحتية المكسورة مبنيًّا للفاعل، ولا يصح سكون الياء مع فتح أوله؛ لأن الصيرورة ليست من معانيه، أفاده المحشي وبه يرد ما قرره سابقًا من أن إطلاق العكس على معان ثلاثة، ولذلك قيل هنا، ولو لم يشدد صار معنى ثالثًا لم يذكره القوم وهو الحصول الناشئ عن التصيير.

وقوله: الموضوع أي بكماله، وكذا يقال في المحمول، فإذا قيل: الوتد في الحائط كان عكسه المستوي المستقر في الحائط الوتد.

(قوله: لتناوله الشرطيات) دخل فيها المنفصلات والاتفاقيات، أما المنفصلات فصرح الرازي في شرح "الشمسية" بانعكاسها؛ لأن الحكم في نحو: إما أن يكون العدد زوجًا وإما أن يكون فردًا بمعاندة الزوجية للفردية وفي عكسه بمعاندة الفردية للزوجية.

ورده السعد بأن المراد جعل له تأثير في المعنى؛ لأن عامة مباحثهم بالنظر إلى المعقولات دون الملفوظات، فقولنا: إما أن يكون العدد فردًا أو زوجًا لا يكون عكسًا؛ لقولنا: إما أن يكون العدد زوجًا أو فردًا؛ إذ لا تغاير في المعنى لأن الحكم فيهما إنما هو بالعناد بين هذا زوج وهذا فرد على ما يشهد به تفسير المنفصلة وتعقل مفهومها.

على القضية الحاصلة بتبديل الموضوع بالمحمول وعكسه، وأن المراد بهما الموضوع والمحمول في الذكر أعني وصفهما العنواني، فلا يرد السؤال بأن

(قوله: على القضية) أي: القضية المستعملة في العلوم، فالطبيعية لا عكس لها؛ إذ لا يقال في عكس الحيوان جنس الجنس حيوان، فظهر أن أل في القضية عهدية، أعني وضعها العنواني من عنون الشيء بكذا عبر به عنه مثلًا إذا قلنا: كل إنسان حيوان، فقد اجتمع فيه ثلاثة أشياء ذات الموضوع وهو أفراد الإنسان من زيد وعمرو وغيرهما.

ووصف الموضوع المعبر به عن هذه الأفراد وهو لفظ إنسان، ويقال له الموضوع بالذكر والوصف العنواني أيضًا، ووصف المحمول الذي هو الحيوان، ولا شك أن قولنا في العكس بعض الحيوان إنسان بقي المحمول والموضوع فيهما على ما كانا عليه قبل العكس؛ بل يراد بالحيوان هنا الأفراد وبالإنسان المفهوم كما هو قاعدة الحمل عكس الأصل، فلم يبقيا على حالهما؛ لكن بقاؤهما على حالهما بالنسبة للوصف العنواني وهو المعنى بقوله: الموضوع والمحمول في الذكر.

ورد على هذا الجواب بأنه يلزم أن يكون للمنفصلات عكس؛ لأن تبديل طرفيها في الذكر محقق.

والجواب أن المراد من التبديل التبديل المعنوي، أي: تبديل يغير المعنى وحيث لا يغير معنى المنفصلة يجب التبديل؛ إذ معناها المعاندة بين الشيئين سواء جرى التبديل فيهما أم لا لم يعتبر التبديل فيها، فكأنها لا تبديل فيها فلا يصدق التعريف عليها كذا في شرح "المطالع" إلا أنه صرح في شرح "الشمسية" بأن للمنفصلات عكوسًا إلا أنه لا فائدة فيه، وكأنهم ما عنوا بقولهم: لا عكس للمنفصلات إلا ذلك، وهو عدم الفائدة، فكأن

العكس لا يصير ذات الموضوع محمولًا ووصف المحمول موضوعًا؛ بل موضوع العكس ذات المحمول ومحموله وصف الموضوع.

(والموجبة الكلية) لا تنعكس كلية؛ لئلا تنتقض بمادة يكون المحمول فيها أعم من الموضوع.

(إذ يصدق قولنا: كل إنسان حيوان ولا يصدق كل حيوان إنسان) وإلا لصدق الأخص على جميع أفراد الأعم وهو محال.

(بل تنعكس جزئية؛ لأنا إذا قلنا كل إنسان حيوان يصدق قولنا: بعض الحيوان إنسان

القطب أشار في كتابه إلى الطريقتين في دفع التنافي بين تعريفهم وبين قولهم: لا عكس للمنفصلات، تدبر.

(قوله: لا تنعكس كلية) أي: لا يطرد ذلك فلا ينافي صدق عكسها في مادة يكون المحمول مساويًا للموضوع، ككل إنسان ناطق فعكسه وهو كل ناطق إنسان صادق إلا أن ذلك لخصوص المادة، فإنه قد يتخلف في صورة ما لذا كان الموضوع أعم، ومعلوم أن قواعد القوم مبنية على الاطراد، فحيث تخلف الحكم في مادة ما لم تعتبر القاعدة.

(قوله: لئلا ينتقض) أي: لو صححنا عكسها كلية دائمًا انتقض هذا الحكم بهذه المادة.

(قوله: وإلا لصدق الأخص) أي: وأن لا يصدق بل صدق للزم صدق الأعم إلخ، وهو محال؛ لأنه رفع للعموم والخصوص.

فإنا نجد الموضوع شيئًا موصوفًا بالإنسان والحيوان) وهو الحيوان الناطق (فيكون بعض الحيوان إنسانًا) ولأنه إذا صدق كل إنسان حيوان؛

(قوله: فإنا نجد إلخ) شروع في ذكر أدلة ثلاثة اعتبرها القوم في عكوس القضايا: الأول: دليل الافتراض، الثاني: دليل العكس، الثالث: دليل الخلف.

فأشار بقوله: "لأنا نجد إلخ" لدليل الافتراض، ومحصله أنا نفرض ذات الموضوع شيئًا معينًا كزيد مثلًا ونحمل عليه وصف المحمول والموضوع، فنقول: زيد حيوان زيد إنسان، فيصدق بعض ما يتصف بالمحمول يتصف بالموضوع، وهذا البرهان إنما يجري حيث تكون ذات الموضوع موجودة فلا يكون إلا في الموجبات والسوالب المركبة؛ لاقتضائها وجود الموضوع، وهو في الظاهر قياس من الشكل الثالث.

وإنما قلنا في الظاهر لما قال السعد في شرح "الشمسية": صورة الافتراض ليست بقياس، وأشار بقوله: "ولأنه إذا صدق إلخ"، إلى دليل العكس.

وحاصله أنا نعكس نقيض الأصل، فيحصل ما يناقض الأصل أو ينافيه على ما سيأتي، فيكون نقيض العكس محالًا فيكون العكس حقًا، وهذا الطريق يجري في السوالب أيضًا، مثلًا إذا صدق لا شيء من ج ب فليصدق لا شيء من ب ج.

وأشار بقوله: "أو يضم إلخ" إلى طريق الخلف.

وحاصله أن يضم نقيض العكس إلى الأصل؛ لينتج محالًا، وقد نظم بعضهم هذه الأدلة الثلاثة بقوله:

أدلة العكس ثالث فاعلما ... إن تعرض الموضوع شخص علما
وتحمل المحمول والعنوانا ... عليه ينتجن له ما كانا

لزم أن يصدق بعض الحيوان إنسان وإلا لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بإنسان،

والخلف ضمك نقيض المدعي　　للأصل ينتج المحل فاسمعا
والعكس عكسك نقيض العكس　　لما ينافي الأصل دون لبس

واعلم أن الموجبات كلها تنعكس جزئية، وأما السوالب فالكلية تنعكس كنفسها والجزئية لا عكس لها، وكذلك المهملة؛ لأنها في قوة الجزئية.

وفي بعض حواشي مختصر الشيخ السنوسي: أن انعكاس الشخصية جزئية مقيد بأن يكون محمولها كليًّا وكذلك الجزئية والمهملة، فإن كان شخصيًّا نحو: هذا زيد وبعض الإنسان زيد والإنسان زيد فعكسها شخصية في الثلاث تقول: زيد هذا وزيد إنسان. اهـ.

وهو محمول على حصة حمل الجزئي، وقد تقدم ما فيه من الكلام لنا على القول بامتناعه، وأن هذا زيد المحمول فيه مؤول بكلي أي: هذا مسمى بزيد، فالعكس إلى الجزئية مطرد في الجميع.

واستثنى المحشي من قولهم: أن السالبة الجزئية والمهملة لا عكس لهما الشخصيتين السالبتين فإنهما ينعكسان كأنفسهما، وهو مبني أيضًا على صحة حمل الجزئي كما لا يخفى، وأما نحو: زيد في الدار والوتد في الحائط، فإنهما ينعكسان إلى بعض المستقر في الدار زيد وبعض المستقر في الحائط الوتد.

(قوله: وإلا لصدق نقيضه) من هنا ظهر وجه تقديم مبحث التناقض على العكس، وقد أسلفنا أن بعض أدلة العكس مفتقرة إلى معرفة التناقض.

فتلزم المنافاة بين الإنسان والحيوان، فيصدق ليس بعض الإنسان بحيوان، وقد كان الأصل كل إنسان حيوان هذا خلف، أو يضم ذلك النقيض إلى الأصل؛ لينتج سلب الشيء عن نفسه هكذا كل إنسان حيوان ولا شيء من

(قوله: فتلزم المنافاة إلخ) أي: بعد عكس هذه السالبة كنفسها، وهو لا شيء من الإنسان بحيوان، وهو مناف للأصل الذي هو كل إنسان حيوان، فإن مفهوم الأصل ثبوت الحيوانية لكل فرد من أفراد الإنسان، وهذه السالبة أفادت سلبه عن جميع أفراد الإنسان، فلتكن هذه السالبة كاذبة فيكذب ما استلزمها، وهو لا شيء م الحيوان بإنسان فيصدق نقيضه، وهو بعض الحيوان إنسان وهو العكس المطلوب.

ولما لم يكن قولنا: لا شيء من لحيوان بإنسان لا يناقض الأصل احتاج الشارح لأخذ لازم هذه السالبة وهو السالبة الجزئية؛ لأن السالبة الكلية تستلزم سالبة جزئية، فإن النفي عن جميع الأفراد يلزمه السلب عن بعضها وهذه السالبة الجزئية، وهي ليس بعض الحيوان بإنسان يناقض الأصل المفروض الصدق فلتكن كاذبة، فما استلزمها وهو السالبة الكلية كاذبة فيصدق نقيضها وهو العكس، وقد أشار لذلك بقوله: فيصدق ليس بعض الإنسان بحيوان.

(قوله: هذا خلف) بفتح الخاء وضمها.

(قوله: أو يضم إلخ) هذا إشارة إلى دليل الخُلف -وهو بضم الخاء- بمعنى الباطل؛ لأنه ينتج باطلًا، وبفتحها بمعنى وراء؛ لأن ما ينتجه ينبذ إلى خلف، أي: وراء فمداره على بطلان نقيض العكس؛ لأنه إذا بطل صح العكس المطلوب.

الحيوان بإنسان ينتج لا شيء من الإنسان بإنسان وهو محال.

(والموجبة الجزئية أيضًا تنعكس) موجبة (جزئية بهذه الحجة) فعكس بعض الإنسان حيوان بعض الحيوان إنسان؛ لأنا نجد شيئًا موصوفًا بالحيوان والإنسان فيكون بعض الحيوان إنسانًا، ولأنه إذا صدق بعض الإنسان حيوان لزم أن يصدق بعض الحيوان إنسان، وإلا لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بإنسان،

(قوله: وهو محال) ومحالية هذه النتيجة لخلل في مادة القياس أو صورته لا جائز أن يكون للصورة؛ لتوفر شروط الإنتاج فتعين أن يكون من المادة والصغرى، وهي الأصل المعكوس مفروضة الصدق فليكن من الكبرى، فتكون باطلة فيصدق نقيضها، وهو العكس المطلوب.

(قوله: والموجبة الجزئية إلخ) فإن قلت: هذه الحجة منقوضة؛ لأنها لو صحت لانعكس قولنا: بعض الإنسان زيد إلى بعض زيد إنسان مع أنه لم ينعكس إليه لكذبه وصدق الأصل.

قلنا: ليس المراد بزيد هنا معناه الجزئي؛ لأن الجزء لا يقع محمولًا؛ بل المراد المفهوم الكلي وهو المسمى بزيد إنسان، قال المحشي.

وفيه ما تقدم لك نقله عن بعض حواشي المختصر فوفق بين القولين.

(قوله: بهذه الحجة) أل جنسية؛ لأنها حجج ثلاث دليل الافتراض المشار إليه بقوله: لأنا نجد إلخ.

فيلزمه لا شيء من الإنسان بحيوان، وقد كان الأصل بعض الإنسان حيوان هذا خلف، أو يضم هذا النقيض إلى الأصل لينتج سلب الشيء عن نفسه.

(كما مر والسالبة الكلية تنعكس) سالبة (كلية وذلك) أي: انعكاسها كلية (بين بنفسه فإنه إذا صدق قولنا: لا شيء من الإنسان بحجر صدق قولنا: لا شيء من الحجر بإنسان (وإلا لصدق نقيضه وهو بعض الحجر إنسان، وينعكس إلى قولنا: بعض الإنسان حجر، وقد كان الأصل لا شيء من الحجر بإنسان هذا خلف، أو يضم هذا النقيض إلى الأصل؛ لينتج سلب الشيء عن نفسه هكذا: بعض الإنسان حجر ولا شيء من الحجر بإنسان

(قوله: فيلزمه لا شيء من الإنسان بحيوان) لم يحتج هاهنا لأخذ السالبة الجزئية كما تقدم؛ لأن هذا العكس بعينه مناقض للأصل المفروض الصدق.

(قوله: فإنه إذا صدق إلخ) إشارة إلى دليل العكس ولم يذكر دليل الافتراض لما سبق لك أنه إنما يجري في الموجبات والسوالب المركبة دون البسيطة.

(قوله: وقد كان الأصل لا شيء من الإنسان بحجر) هكذا في النسخة التي بين يدي، ووقع في النسخة التي كتب عليها المحشي لا شيء من الحجر بإنسان، فقال: إنه سبق قلم؛ إذ الأصل المذكور في كلام المصنف لا شيء من الإنسان بحجر.

(قوله: أو يضم إلخ) إشارة إلى دليل الخلف.

(قوله: بعض الإنسان حجر ولا شيء من الحجر بإنسان) كذا وجد في بعض النسخ، وفيه أن الصغرى ليست نقيض العكس؛ بل نقيض نقيضه والكبرى ليست هي الأصل؛

لينتج بعض الإنسان ليس بإنسان، وهو محال.

وإنما قال: كلية ولم يقل كنفسها؛ لأنه إنما تعرض للعكس بحسب الكم دون الجهة، والكلام عليه بحسبها طويل يطلب من المطولات.

(والسالبة الجزئية لا عكس لها لزومًا) وإلا لانتقض بمادة يكون الموضوع فيها أعم من المحمول، فيصدق سلب الأخص عن بعض الأعم

إذ الأصل لا شيء من الإنسان بحجر على أن في جعل العكس كبرى مصادرة لأخذ الدعوى جزءًا من الدليل.

وفي بعض آخر هكذا بعض الحجر إنسان ولا شيء من الإنسان بحجر، وهي أولى، ونتيجة هذا القياس لا شيء من الحجر بحجر، والقياس الأول لا شيء من الإنسان بإنسان.

والحاصل أن النسخ في هذا المحل مختلفة، وأنت بعد إحاطتك ببرهان الخلف، واطلاعك على الأصل وعكسه لا يخفاك تركيب القياس صحيحًا، فتدبر.

(قوله: لأنه إنما تعرض) معناه أن الكلية والجزئية عبارة عن الكمية التي الكلام فيها، فلذلك عبر بها بخلاف ما لو عبر بالنفس، فإنها ليست من الكمية والجهة، وإن كانت لا تدخل في نفس القضية؛ لأنها صفة للنسبة لكنه ربما توهم شمول النفس لها، فيقتضي أنه تعرض للعكوس باعتبارها والواقع بخلافه.

(قوله: لزومًا) هو محط النفي فلا ينافي أنها تنعكس في بعض المواد كما أشار لذلك الشارح؛ لكنه غير مطرد.

ولا يصدق سلب الأعم عن بعض الأخص.

(فإنه يصدق قولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان ولا يصدق عكسه) وهو بعض الإنسان ليس بحيوان لصدق نقيضه، وهو كل إنسان حيوان وإلا لوجد الكل بدون الجزء وهو محال وقيد بقوله: لزومًا؛ لأنه قد يصدق العكس في بعض المواد مثلًا يصدق بعض الإنسان ليس بحجر ويصدق عكسه أيضًا، وهو بعض الحجر ليس بإنسان، ولما فرغ مما يتوقف عليه القياس من القضايا وما يعرض لها من تناقض وغيره أخذ في بيان القياس، وهو المقصود الأهم؛ لأنه العمدة في تحصيل المطالب التصديقة فقال:

(قوله: ولا يصدق سلب الأعم عن بعض الأخص) لأن الأخص كل والأعم جزؤه، فيلزم عليه وجود الكل بدون جزئه وهو محال.

(قوله: في بعض المواد) أي: الأمثلة وهو ما إذا كان بين الموضوع والمحمول تباين كلي كما مثل الشارح أو جزئي كقولنا: بعض الحيوان ليس بأبيض، فإنه يصدق مع عكسه، وهو بعض الأبيض ليس بحيوان.

(قوله: لأنه العمدة) لأن المقصود بالذات من العلوم المدونة مسائلها التي تكون الإدراكات المتعلقة بها تصديقًا، فتلك الإدراكات هي المقصودة من العلوم والموصل إليها هو القياس.

وأما الإدراكات التصورية فهي وسائط ووسائل إلى التصديقات؛ لأن أطرافها قد تكون نظرية، فيتوقف على القول الشارح، ولذلك كانت التعاريف الواقعة في العلوم من قبيل المبادئ لا المقاصد، وقالوا: أن حقيقة كل علم مسائله.

(القياس) وهو لغة: تقدير شيء على مثال آخر.

واصطلاحًا: (هو قول) ملفوظ أو معقول (مؤلف من أقوال)

(قوله: تقدير شيء على مثال آخر) بإضافة مثال آخر، أي: على مثال شيء آخر كتقدير الثوب على الآلة المسماة بالذارع، فإن الآلة المذكورة مثال لما في ذهن المقدر، فالذارع حقيقة هو الذي في الذهن والآلة المحسوسة مثال له، أفاده في الحاشية.

(قوله: قول ملفوظ أو معقول) قال بعض حواشي: قول أحمد على الفناري القياس والقضية، والقول إما مشترك لفظي كما ذهب إليه شارح "المطالع" أو حقيقة ومجاز إما في اللفظ أو في المعنى، أما الاحتمال الرابع فلا مساغ له. اهـ.

وفي حاشية السيالكوتي: على الخيالي الحق أن إطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة أعني المعقول.

وقال قبل ذلك: الأظهر أن يقال هذا في المؤلف، أي: الشمول للملفوظ والمعقول، وأما القول فيختص بالمعقول. اهـ.

فعلى ما حققه السيالكوتي يظهر لك أنه لا وجه لتقديم الملفوظ على المعقول، وقد يقال: التقديم بملاحظة أن الملفوظ دال فهو من هذه الحيثية سابق في الاعتبار.

(قوله: مؤلف) قيل: إنه مستدرك؛ لأن المؤلف مرادف للقول في اصطلاحهم، وإنما ذكر في التعريف؛ ليتعلق به قول من أقوال؛ وذكر مثله السعد في شرح "الشمسية".

(قوله: من أقوال) من تبعيضية، فلا يحتاج لتأويل الأقوال بما فوق الواحد، والمراد بالأقوال القضايا صادقة كانت أو كاذبة كما سيأتي.

قولين فأكثر (متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر)

(قوله: قولين فأكثر) أشار به إلى أن الجمع مراد به ما فوق الواحد، وقد قال بعض الشارحين: كل جمع يذكر في التعريف مراد به ما فوق الواحد.

(قوله: متى سلمت) قال الشيخ السنوسي في مختصره: يدخل فيه القياس الصادق المقدمات كقولنا: كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم، والكاذب المقدمات كقول القائل: كل إنسان فرس وكل فرس صهال؛ لأن القياس من حيث هو قياس إنما يجب أن يؤخذ بحيث يشمل البرهاني والجدلي والخطابي والسوفسطائي والشعري. اهـ.

أما دخول ما عدا القياس الشعري فظاهر، وأما هو فوجهه أنه وإن لم يحاول الشاعر به التصديق؛ بل التخييل حتى يفيد قبضا أو بسطا؛ لكنه يظهر إرادة التصديق، وتستعمل مقدماتها على أنه مسلمة نحو: فلان قمر؛ لأنه حسن وكل حسن قمر فلان قمر، فيفيد بسط، ونحو: العسل مرة وكل مرة نجس فالعسل نجس، فيفيد قبضًا فهو قول إذا سلم لزم عنه قول آخر؛ لكن الشاعر لا يعتقد هذا اللزوم بل يظهر أنه يريده للترغيب أو للتنفير.

(قوله: لزم) المراد اللزوم الذهني بمعنى أن المقدمتين متى حصلتا في الذهن انتقل الذهن إلى النتيجة سواء كان اللزوم بينا كما في الشكل الأول أو غير بين كما في بقية الأشكال، ثم إن أريد باللزوم عدم الانفكاك عقلًا كان التعريف جاريًا على مذهب الحكماء والمعتزلة، وإن أريد عدم الانفكاك في الجملة سواء كان عقليًا أو عاديًا صح على رأي الأشاعرة أيضًا.

قال المحشي: ولو قال عنه بتذكير الضمير لكان أولى ليرجع للقول؛ لأن فيه المادة والصورة، فكأنه قول واحد بخلاف الأقوال، فإن فيها المادة فقط، ومعنى لزوم القول الآخر إن لكل من مقدمتي القياس دخلا فيه، وهذا غير موجود في الأقوال. انتهى.

وأقول: حيث كان المراد بالجمع ما فوق الواحد كما اعترف به هو أيضًا كان المعنى قولين مؤلفين على نظم القياس، فمفاد قوله: "لزم عنها" أي عن القولين المنتظمين فدخلت المادة والصورة.

وما ذكره سبقه به بعض من كتب على قول أحمد على الفناري ونصه: ولو قال عنه ليرجع الضمير إلى القول المؤلف ليفهم أن لصورة القياس دخلًا في الإنتاج أيضًا على ما في "المطالع" وشرحه لكان أفيد وأولى، فعلم أنها الهيئة جزء الدليل عند المنطقي وليست بجزء عند المتكلم والأصولي كما لا يخفى، ثم لا يخفى أن الاستلزام ظاهر في القياس العقلي.

وأما اللفظي ففيه إشكال؛ لأن التلفظ بالدليل لا يستلزم المدلول، وأفاد عبد الحكيم السيالكوتي في حاشية الخيالي أن تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة إلى العالم بالوضع، بمعنى أن التلفظ آلة لملاحظة ذلك المتعقل بالنسبة إلى العالم، وليس المقصود من التلفظ إلا إحضار ذلك المتعقل في الذهن، فالملحوظ المستلزم هاهنا هو المعاني إلا أنه في قالب الألفاظ فيصدق عليه أنه مؤلف يستلزم لذاته قولًا آخر، بمعنى أنه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم المطلوب الخبري.

غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة إلى بعض الأشخاص، وليس المراد أن الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول، فالملفوظ يستلزم المدلول؛ لأن لازم

أي: مغاير لكل منها، فالمؤلف من قولين كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث، فهذا مؤلف من قولين يلزم عنهما قول آخر وهو العالم حادث، والمؤلف من أكثر من قولين كقولنا: النباش آخذ للمال خفية وكل آخذ للمال خفية سارق وكل سارق تقطع يده، فهذا مؤلف من ثلاثة أقوال يلزم عنها قول آخر، وهو النباش تقطع يده، والأول يسمى قياسًا بسيطًا،

اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته؛ بل لمقدمة أجنبية؛ إذ ليس تعقل الملفوظ إلا بتعقل معانيه، فليس هاهنا قياس ملفوظ يستلزم المعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر. اهـ.

وفي بعض الحواشي المكتبة على قول أحمد على الفناري: أن القياس المعقول كاف في تحصيل المطالب البرهانية أما في الجدل والخطابة والسفسطة والشعر، فإن القياس المسموع لا يستغنى عنه في إفادة الأغراض المتعلقة بها. اهـ. ووجهه غير خفي عليك.

(**قوله: أي مغاير لكل منهما**) يعني: ليس واحدًا منهما، وإن كان مؤلفًا من أجزاء القضيتين كما سيظهر لك ذلك في الإشكال.

(**قوله: فالأول يسمي قياسًا بسيطًا**) تسميته بذلك لمقابلة المركب الذي هو من أكثر من مقدمتين، وإلا فهو مركب أيضًا؛ لكنهم قصدوا المغايرة بينهما في التسمية رفعًا للالتباس، وخصوا البساطة به؛ لأن المقدمتين أقل من الثلاثة فهو إلى البساطة أقرب تأمل.

أو أنه لما كان بحسب الظاهر مركبًا من قياسين كما قال الشارح ناسب أن يسمى مركبًا في مقابلة البسيط المركب من مقدمتين.

والثاني قياسًا مركبًا لتركبه من قياسين، فخرج عن أن يكون قياسًا القول الواحد، وإن لزم عنه لذاته قول آخر كعكسه المستوى، وعكس نقيضه؛ لأنه لم يتألف من أقوال والاستقراء والتمثيل؛ لأنهما وإن تألفا من أقوال لكن لا يلزم عنهما شيء آخر لإمكان التخلف في مدلوليهما عنهما، وما يلزم عنه قول

ثم ما ذكر كلام ظاهري، والحق أن القياس إنما يتركب من مقدمتين فقط.

فقوله: "التباس إلخ"، قياسان بسيطان أخذت نتيجة أولهما وجعلت صغرى في الثاني، وهذا القياس قد يؤتى به عند كون المقدمات نظرية يحتاج للكسب بقياس آخر كما يقال مثلًا: العالم متغير وكل متغير حادث وكل حادث لا بد من محدث، فالعالم لا بد له من محدث، ثم هو قسمان ما ذكرت فيه نتيجة كل قياس، ويسمى موصول النتائج وما لم يذكر فيه النتائج، ويسمى مطوي النتائج ومفصولها.

(**قوله: القول الواحد إلخ**) وخرج أيضًا القضية المركبة من قضيتين كما تقدم في مركبات الموجهات؛ لأنه يطلق عليها في اصطلاحهم قضية واحدة مركبة من قضيتين ولا يقال أنهما قضيتان.

(**قوله: والاستقراء والتمثيل**) خارجان بقوله: لزم عنها، كما يشير به قوله: لكن لا يلزم عنها إلخ.

واعلم أن الاستقراء والتمثيل قسمان من الحجة، والثالث هو القياس المحدود هاهنا.

ووجه الحصر في الأقسام الثلاثة أنه لا بد من تناسب بين الحجة والمطلوب إما باشتمال الحجة عليه، ويسمى قياسًا نحو: الخمر مسكر وكل مسكر حرام فالخمر حرام، وهذا

معنى قولهم: القياس المنطقي هو الاستدلال بالكلي على الجزئي، والمراد بالجزئي الإضافي أو باشتماله عليها، ويسمى استقراء كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، بدليل الإنسان والفرس والحمار وغيرها.

فقولنا: "كل حيوان إلخ" هو المطلوب وهو مشتمل على الجزئيات المستدل بها عليه، وهو معنى قولنا: الاستقراء هو الاستدلال بجزئي على كلي، قاله السعد.

والصحيح في تفسيره ما ذكره فخر الإسلام وهو أنه عبارة عن تصحيح أمور جزئية؛ ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيان. اهـ.

وهو قسمان:

تام وهو الذي استوت فيه جميع الجزئيات، وسمي القياس المقسم ويفيد اليقين.

وناقص وهو يفيد الظن، فإن لم يشتمل واحد منهما على الآخر ولكنهما مشتركان في أمر يعمهما سمي تمثيلًا، وهو معنى قولنا: التمثيل استدلال بجزئي على جزئي كقولنا: النبيذ حرام كالخمر بجامع الإسكار، وهذا هو الذي تسميه الفقهاء قياسًا، وعرفوه بأنه مساوات فرع لأصل في علة حكمه، وهو لا يفيد اليقين؛ لاحتمال القوادح.

قال العصام في حاشية القطب على "الشمسية": فإن قلت: الاستقراء والتمثيل كقياس المساواة يستلزمان النتيجة بواسطة مقدمة غريبة.

أما الأول فلأن كون الإنسان والفرس والحمار إلى غير ذلك محركًا للفك الأسفل عند المضغ يستلزم كون كل حيوان محركًا للفك الأسفل عند المضغ بواسطة أن ما لم يستقر من أنواع الحيوان مثل ما استقرئ منه.

آخر لا لذاته؛ بل بواسطة مقدمة أجنبية كما في قولنا: فلان المريض يتحرك

وأما الثاني فلأن قولنا: العالم كالبيت في التأليف فهو حادث يستلزم النتيجة بواسطة قولنا: كل مؤلف حادث، فلا يخرجان بقوله: لزم عنهما بل بقوله لذاته.

قلت: ليس الاستقراء والتمثيل بناء على هاتين المقدمتين بخلاف قياس المساوات؛ إذ من مجرد ملاحظة حال الأكثر يحصل الظن بحال الكلي في الاستقراء، ومن مجرد ملاحظة مشاركة العالم مع البيت في التأليف يحصل الظن بحال العام لا يقال: متى انتفى اللزوم فيهما كيف اندرجا في الدليل المعرف بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

وأجاب السيد بأن المراد باللزوم في تعريف الدليل المناسبة المصححة للانتقال لا يقال: ذكر اللزوم مستدرك؛ لأن قوله: "متى يفيده" فينبغي أن يقال: متى سلمت صدق قول آخر؛ لأنا نقول ذكر تنصيصًا على كون الشرطية لزومية قطعًا؛ لاحتمال الاتفاق. اهـ. مع حذف.

(قوله: بل بواسطة مقدمة أجنبية) وخرج أيضًا ما لم يلزم لخصوص المادة كما في قولنا: لا شيء من الإنسان بحجر وكل حجر جماد، فإنه يلزم منه لا شيء من الإنسان بحمار لكن لا من ذات المقدمتين.

(قوله: فلان المريض يتحرك) قال بعض حواشي قول أحمد، ويرد على التعريف أيضًا أنه غير جامع للقياسات المفردة نحو: فلان متنفس فهو حي، وكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

والجواب أن القياس الأول لا يتم إلا بمقدمة محذوفة، وهي وكل متنفس فهو حي، وأن القياس الثاني مشتمل على مقدمتين الاتصال وضع المقدم؛ لدلالة كلما عليه، فإنه في

فهو حي؛ لأن لزم أنه حي إنما هو بواسطة أن كل متحرك بالإرادة حي، وكما في قياس المساواة وهو ما يتركب من قولين يكون متعلق محمول، أولهما موضوع الآخر كقولنا: أمساو لب و ب مساو لج، فإن هذين القولين

قوة قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود، فحيث احتيج إلى إدخال المثالثين المذكورين في الحد بهذا التأويل لا معنى لإخراج أحدهما الذي ذكره الشارح، فلذلك قال الحواشي هنا: الحق أنه داخل في التعريف. اهـ.

بل خروجه مضر لما علمت، تأمل.

(قوله: قياس المساواة) قال العصام في حاشية القطب: سمي قياس المساواة؛ لأن إنتاجه يتوقف على مساواة ملزوم ج وملزوم ملزوم ج في النسبة إلى ج بالملزومية، ومن لم يتنبه لهذا قال: سمي قياس المساواة باعتبار الفرد المعتبر في المساواة. اهـ.

ثم أنه لا وسط في قياس المساواة، فليس داخلًا حتى يخرج؛ لكنه لما لم يذكر في التعريف قيد تكرر الوسط احتيج إلى إخراجه بقوله: لذاته.

والمقصود من إخراج هذه المذكورات عدم تسميتها قياسًا منطقيًّا لا عدم تسميتها قياسًا مطلق؛ لأنها تسمى قياسًا بالتقييد بالتمثيل والاستقراء والمساواة.

(قوله: محمول أولهما) فيه مناقشة؛ لأن متعلق محمول الأول هو الجار والمجرور، وموضوع الآخر هو المجرور فقط فلا يكون هذا ذاك.

والجواب أن يقال أن المتعلق في الحقيقة هو المجرور فقط والجار آلة للتعلق؛ لأنه أوصل الفعل القاصر إلى مفعوله لضعفه.

يستلزمان أمساو لج لا لذاتها؛ بل بواسطة مقدمة أجنبية وهي أن مساوي المساوي لشيء مساو له، ولذلك لا يتحقق الاستلزام فيه إلا حيث تصدق هذه المقدمة كما في قولنا: الملزوم لب و ب ملزوم لج فالملزوم لج؛ لأن ملزوم الملزوم ملزوم، فإن تصدق تلك المقدمة لم يحصل منه شيء كما إذا قلنا: المباين لب و ب مباين لج لا يلزم منه أن امباين لج؛ لأن مباين المباين لشيء لا يلزم أن يكون مباينًا له، وكذا إذا قلنا: انصف ب و ب نصف ج لا يلزم منه أن انصف ج؛ لأن نصف نصف الشيء لا يكون نصفًا له.

والمراد باللزوم ما يعم البين وغيره،

(قوله: مقدمة أجنبية) هذه المقدمة عبروا عنها بالغريبة، وقسموها إلى أجنبية، أي: غير لازمة لإحدى المقدمتين كما في قياس المساواة وإلى غير أجنبية بأن تكون لازمة لإحدى المقدمتين بعكس النقيض، كقولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاع الجوهر، فإنه يلزم أن جزء الجوهر جوهر؛ لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية، وهي قولنا: كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر مع أنه ليس بقياس بالنسبة إلى هذه القضية منهما اللازمة، وتمام هذا الكلام في شرح السعد على "الشمسية".

(قوله: لا يلزم أن يكون مباينًا) بل يجوز أن يكون أعم كالحيوان المباين للجماد المباين للإنسان، وأن يكون أخص كالإنسان المباين للجماد المباين للحيوان.

(قوله: والمراد باللزوم ما يعم البين وغيره) قال عبد الحكيم السيالكوتي في حاشية الخيالي: بقي أن التعريف لا يتناول ما عدا الشكل الأول من بقية الإشكال والقياس

فيتناول القياس الكامل وهو الشكل الأول، وغير الكامل وهو باقي الأشكال.

الاستثنائي؛ إذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الأول، وبين علم النتيجة، وإن كان بين المعلوم تلازم بحسب الصدق في نفس الأمر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين؛ لأن معناه خفاء اللزوم وأن لا يكون تصور الطرفين كافيًا في الجزم باللزوم؛ بل محتاجًا إلى غيره، وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها وإلا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمتين.

والجواب أن تفطن كيفية الاندراج شرط الإنتاج في كل شكل، فالمراد اللزوم بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم في جميع الأشكال، ويمكن أن يقال: إطلاق الدليل على الأشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الأول، كما ذكره السيد في حاشية شرح المختصر العضدي حيث قال: إن حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه.

ووجه الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى، فيندرج في حكمه ولا شك أن كلا الأمرين منحصر في الشكل الأول، فمن لاحظ الأشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الأول حصل له العلم بالنتيجة من غير انعكاس بين العلمين. اهـ.

(قوله: الكامل) وهو ما يظهر عنه المطلوب من غير تغيير في شيء مما في القياس وهو الشكل الأول، والقياس الاستثنائي وغير الكامل ما يبين لزوم النتيجة عنه بتغيير وضع الحدود كالشكل الثاني والثالث والرابع.

وأشار بقوله: متى سلمت إلى أن تلك الأقوال لا يلزم أن تكون مسلمة في نفسها؛ بل أن تكون بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر؛ ليدخل في التعريف القياس الذي مقدماته صادقة كما مرَّ، والذي مقدمات كاذبة كقولنا: كل إنسان جماد وكل جماد حمار، فهذان القولان وإن كذبا في أنفسهما إلا أنهما بحيث لو سلما؛ لزم عنهما أن كل إنسان حمار؛ لأن لزوم الشيء للشيء كون الشيء بحيث لو وجد وجد لازمه، وإن لم يوجد في الواقع وإنما قال من أقوال، ولم يقل من مقدمات؛ لئلا يلزم الدور؛ لأنهم عرفوا المقدمة بأنها ما جعلت جزء قياس، فأخذوا القياس في تعريفها فلو أخذت هي أيضًا في تعريفه لزم الدور.

(وهو) أي: القياس (أما اقتراني) وهو الذي لم يذكر فيه نتيجة ولا نقيضها بالفعل

ثم القول اللازم يجب أن يكون مغايرًا لكل واحد من المقدمات، فإنه لو لم يعتبر ذلك لزم أن يكون كل قضيتين قياسًا كيف كانتا لاستلزامها أحدهما كذا قالوا.

وفيه أن المتبادر من التعريف أن القول الآخر هو الباعث للتأليف فهو المترتب علمه على علم المقدمتين، فتأمل قاله بعض حواشي فول أحمد.

(قوله: نتيجة ولا نقيضها بالفعل) أي: بل هي مذكورة فيه بالقوة؛ لأن القياس مشتمل على مادتها وهو الموضوع والمحمول، ومادة الشيء ما يكون الشيء به بالقوة

(كقولنا: كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم حادث) وسمي اقترانيًّا لاقتران الحدود فيه بلا استثناء.

(وأما استثنائي) وهو الذي ذكر فيه نتيجة أو نقيضها بالفعل بأن يكون طرفاها أو طرفًا نقيضها مذكورين فيه بالفعل (كقولنا): في الثاني

كالخشب للسرير فإنه سرير بالقوة، فإن انضم إلى ذلك التأليف المخصوص، وهو الجزء الصوري حصل ذلك الشيء بالفعل، والمراد بالقوة الاستعداد للحصول بالفعل.

(قوله: **لاقتران الحدود فيه**) المراد بها الأصغر والأوسط والأكبر سمي ما تنحل إليه المقدمة من موضوع ومحمول أو مقدم وتال حدًّا؛ لأنه ظرف للنسبة.

قال العصام في حاشية القطب: والأظهر أن يقال سمي اقترانيًّا؛ لأن جمع المقدمتين فيه بحرف دال على الجمع، واجتماع المقدمتين في التحقيق، أعني: كلمة الواو والعاطفة كما أن جمعها في مقابلة الحرف الاستثنائي.

(قوله: **نتيجة أو نقيضها بالفعل**) يعني أن النتيجة أو نقيضها مذكور بمادته وهيئته، وإن طرأ عليه ما أخرجه عن كونه قضية وعن احتمال الصدق والكذب.

(قوله: **بأن يكون طرفاها إلخ**) ظاهره أنه تصوير لذكر النتيجة أو نقيضها بالفعل، وفيه خفاء؛ إذ النتيجة في الاقتراني ذكر طرفاها بالفعل أيضًا، فكان الأولى أن يقول: بأن يكون طرفاها وهيئتها مذكوران فيه بالفعل، وكذلك نقيضها، وقد يقال: إن طرفي النتيجة في الاقتراني لم يذكرا بالفعل في القياس؛ لأنهما طرفان للمقدمتين لا لها فهما طرفان بالقوة، فتبصر.

(إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة) وفي الأول إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود، ولا يشكل بما مر من أنه يعتبر

(قوله: ولا يشكل إلخ) قال الشيخ الس[illegible]ي: واعترض على الأول، وهو قولنا: ما اشتمل بالفعل على النتيجة بأنه يقتضي عدم مغايرة النتيجة للقياس، وهو مناقض لما اقتضاه حد القياس من وجوب المغايرة لقولهم فيه لزم لذاتيهما قول آخر.

وأجيب بأنا لا نسلم عدم مغايرة النتيجة للمقدمتين في الضرب الأول من القياس الاستثنائي، فإن مسماها أخذ في المقدمتين باعتبار كونه لازمًا للملزوم، ولا يحتمل حينئذ صدقًا ولا كذبًا؛ لأنه جزء قضية وأخذ في تسميته نتيجة باعتبار كونه قضية كاملة محتملة للصدق والكذب، فلفظها واحد ومعناها مختلف في الموضعين. انتهى بحروفه.

وهو بمعنى ما ذكره الشارح وسنح لي هاهنا بحث، وهو أن تعريف القياس الاستثنائي بما ذكر دوري؛ لتوقف معرفته على معرفة النتيجة لكونها أخذت في تعريفه مع أن العلم بالنتيجة متوقف على العلم بالمقدمتين وهما القياس.

والجواب أن التصديق بالقياس يلزم التصديق بالنتيجة فتوقف معرفة النتيجة على القياس من جهة التصديق فهي معرفة تصديقية، وأما تصور حقيقة القياس فمتوقف على تصور كون هذه المقدمة نتيجة له لا التصديق بها فهذه معرفة تصورية؛ لأن المعرفة المتعلقة بالمعرف وبالتعريف معرفة تصوريه، فتبصر.

وللعصام عن الأشكال المذكور في الشرح جواب آخر أظنه من مخترعاته، وهو أن ذكر الشيء هو التلفظ به وهو لا يستدعي التصديق به، فالنتيجة أو نقيضها مذكوران في

في القياس أن يكون القول اللازم وهو النتيجة مغايرًا لكل من مقدماته، وهنا ليس كذلك؛ لأنا نقول بل هو كذلك؛ لأنه ليس بواحد منهما، وإنما هو جزء إحداهما؛ إذ المقدمة ليست قولنا: النهار موجود بل استلزام طلوع الشمس له الحاصل ذلك من المقدم والتالي، وسمي ذلك استثنائيًّا لاشتماله على أداة الاستثناء أعني لكن (والمكرر بين مقدمتي القياس) فأكثر

القياس الاستثنائي بالفعل إلا أنه لا يحصل من ذكرها التصديق، وهو مناط كون النتيجة فيه قولًا آخر مع كونها مذكورة فيه بعينها، فإن الشيء يصح أن يكون عين الشيء في الذكر ولا يكون عينه في العلم. اهـ.

ولا يخفى ضعفه؛ لأنه لو لم يقع تصديق في القياس لم تحصل النتيجة؛ إذ التصديق بها لازم للتصديق بالقياس، والقياس إنما يذكر ليصدق به، تأمل.

(**قوله: بل استلزام إلخ**) ظاهره أن المقدمة هي الاستلزام وليس كذلك.

وجوابه أن الكلام على حذف مضاف أي: دال الاستلزام وهو مجموع قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

(**قوله: لاشتماله على أداة الاستثناء وهي لكن**) فإنها بمعنى إلا في الاستثناء المنقطع، فعده الميزانيون الناظرون إلى المعنى حرف استثناء كما أن إلا التي هي أداة استثناء حقيقة بمعنى لكن، أفاده العصام.

(**قوله: فأكثر**) مبني على ما سلف من جواز تركيب القياس الاقتراني، وتقدم أن الحق خلافه.

سواء كان محمولًا أم موضوعًا أم مقدمًا أم تاليًا (يسمى حدًّا أوسط) لتوسطه بين طرفي المطلوب (وموضوع المطلوب) في الحملية ومقدمه في الشرطية.

(قوله: **سواء كان إلخ**) عمم؛ ليدخل القياس الاقتراني المركب من الحمليات والشرطيات، فالأوسط إن كان تاليًا في الصغرى مقدمًا في الكبرى فهو الشكل الأول، وإن كان بالعكس فهو الرابع، وإن كان تاليًا فيهما فهو الثاني، وإن كان مقدمًا فيهما فهو الثالث.

وعلى قياس الحمليات شرائط إنتاجها حتى يشترط في الأول إيجاب الصغرى وكلية الكبرى، وفي الثاني اختلاف المقدمتين في الكيف وكلية الكبرى نحو: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودًا فالأرض مضيئة.

وتعميم الشارح فيه تورك على المصنف حيث خص البيان بالقياس الاقتراني الحملي بقوله: وموضوع المطلوب إلخ، فإن البيان المذكور إنما يجري فيه دون الشرطي كما قصر البيان في العكس والتناقض عليه، ولو قال: بدل الموضوع المحكوم عليه وبدل المحمول المحكوم به، فإن هذه الاصطلاحات المذكورة جارية في القياس الاقتراني المركب من الشرطيات كما بينا لكان أضبط وأفيد.

(قوله: **يسمى حدًّا أوسط**) تقدم وجه تسميته حدًّا، وأما توجيه كونه أوسط، فقد ذكره الشارح بقوله لتوسطه بين طرفي المطلوب وتوسطه في الشكل الأول ظاهر، وأما في غيره فباعتبار ارتدادها إليه، وحينئذ فيكون المعنى لتوسطه بين طرف المطلوب حالًا أو مآلًا.

(يسمى حدًّا أصغر) لأنه أخص في الأغلب والأخص أقل أفرادًا (ومحموله) في الحملية وتاليه في الشرطية (يسمى أحدًا أكبر) لأنه أعم في الأغلب

قال المحشي: وقد تبع في التعليل حسام كاتي ولو قال: لأنه وسيلة لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فيكون المعنى وسطًا لكان أحسن. اهـ.

(قوله: حدًّا أصغر) فيه أن الصغر والكبر إنما يكونان وصفين لقليل الأجزاء أو كثيرها، وما نحن فيه ليس كذلك، وقد يقال: إنه شبه قليل الأفراد بقليل الأجزاء ولا ريب في أن قليل الأجزاء صغير بالنسبة إلى كثيرها، فعلى قياسه ما كانت أفراده أقل أصغر مما كانت أكثر.

(قوله: لأنه أخص في الأغلب) إنما قيد أخصية الموضوع وأعمية المحمول بالأغلب؛ لأنهما قد يكونان متساويين نحو: كل إنسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج من الشكل الأول كل إنسان ناطق، وهما متساويان.

هذا وقد تبع الشارح في دعوى الأغلبية حسام كاتي، واعترض عليه بعض المحققين بأن دعوى الأغلبية لا تثبت إلا بالاستقراء، ولا شك أنه لا يفيد اليقين ما لم يكن تامًّا، والاستقراء التام هنا محال بناء على أن المطلوب الذي يستحصل من القياس لا يدخل تحت الحصر. اهـ.

ويمكن أن يقال كما قال المولى العصام النسبة من تتمة المحمول فهي مع النسبة أكثر من الموضوع، قاله المحشي.

أقول: عبارة العصام هكذا قوله؛ لأنه في الأغلب أخص فيه أن هذا إنما يتم لو كانت الموجبة التي موضوعها أخص أغلب فيما بين النتائج، وإلا فموضوع السالبة لا يجوز أن يكون أخص، وموضوع الموجبة الجزئية ليس في الأغلب أخص.

والأعم أكثر أفرادًا (والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى الصغرى) لاشتمالها على الأصغر.

وأجيب بأن المراد أن الموجبات الكلية التي هي أشرف النتائج موضوعها أخص غالبًا، ويمكن أن يقال: الموجبة الكلية أهم النتائج؛ لأن وضع المنطق لتحصيل العلوم ومسائلها موجبات كلية، ولا يبعد أن يقال: النسبة من تتمة المحمول فهو مع النسبة أكثر من الموضوع. اهـ.

فلو أن المحشي نقل الجواب الأول لكان أولى، وأما قول العصام: "ولا يبعد إلخ"، فظاهره أنه جواب له وهو في غاية الضعف؛ لأن الكلام في العموم والخصوص، واعتبار النسبة في جانب المحمول مع كونها وسطًا بين الطرفين لا مدخل له في الأعمية بوجه من الوجوه، وإنما تفيد التركيب، وليس الكلام فيه، فتأمل.

هذا وللنصر الطوسي تعليل آخر في وجه التسمية أدق مما ذكروه، وهو أنه سمي الأوسط وسطًا؛ لأنه واسطة بين حدي المطلوب بها ينبني الحكم بأحدهما على الآخر.

والأصغر سمي أصغر؛ لكونه جزئيًا تحت الأوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الإيجابي، والأكبر سمي أكبر؛ لكونه كليًا فوق الأوسط في ذلك الترتيب. اهـ.

(قوله: لاشتمالها على الأصغر) فكأن نسبة الأصغرية والأكبرية إلى الجزئي إسناد حقيقي، وإلى الكل إسناد مجازي، وهذه المناسبة ملحوظة حل النقل، أما بعد النقل فلا يلاحظ الإسناد؛ بل يكون اسمًا مجردًا عن معنى الوضعية، قاله بعض حواشي قول أحمد.

(والتي فيها الأكبر تسمى الكبرى) لاشتمالها على الأكبر واقتران الصغرى بالكبرى في الإيجاب والسلب وفي الكلية والجزئية يسمى قرينة وضربًا (وهيئة التأليف) الحاصلة (من) اجتماع (الصغرى والكبرى تسمى شكلًا، والأشكال أربعة؛ لأن الحد الأوسط إن كان محمولًا في الصغرى موضوعًا في الكبرى) نحو كل ج ب وكل ب أ (فهو الشكل الأول وإن كان محمولًا

(قوله: واقتران الصغرى إلخ) ظاهره أن القرينة والضرب اسم لذلك الاقتران، ومثله يقال في قوله: وهيئة التأليف إلخ.

قال السعد في شرح "الشمسية": والتحقيق أن القياس باعتبار إيجاب مقدمتيه المقترنتين وسلبهما وكليتهما وجزئيتهما يسمى قرينة وضربًا، وباعتبار الهيئة الحاصلة له من كيفية وضع الحد الأوسط عند الأصغر والأكبر من جهة كونه موضوعًا أو محمولًا يسمى شكلًا.

(قوله: يسمى قرينة وضربًا) قال بعض المحققين: أما تسميته بالقرينة فلأنها عبارة عن أمر يدل على المقصود، وينص في الكلام أو في المقام ولا خفاء في أن هذا الاقتران أمر دال على النتيجة، ومنصوب في الكلام.

وأما تسميته بالضرب فإنه يحصل بسبب الاقتران المذكور ضرب من الشكل، أي: نوع منه. اهـ. حاشية.

(قوله: تسمى شكلًا) تشبيهًا لها بالهيئة الحسية الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقدار، وقد بينا معنى الشكل في حاشية القاضي زاده على أشكال التأسيس في علم الهندسة أتم البيان، فليراجع هناك.

فيهما) نحو كل ج ب ولا شيء من أب (فهو الشكل الثاني وإن كان موضوعًا فيهما) نحو: كل ج ب وكل ب د (فهو الشكل الثالث وإن كان موضوعًا في الصغرى محمولًا في الكبرى) نحو: كل ب ج وكل أ ب فهو الشكل الرابع) فإن قلت: فلا يتكرر الحد الأوسط إلا في الثاني والثالث؛ لأن المراد

(قوله: فإن قلت إلخ) قال السعد في شرح "الشمسية": الحد الأوسط في الشكل الأول والرابع ليس بمكرر؛ لأنه إذا وقع محمولًا، فالمراد به المفهوم وإذا وقع موضوعًا، فالمراد به الذات.

قلت: إذا قلنا: كل مثلث شكل فلا يخفى أن ليس المعنى فرد من أفراد المثلث مفهوم الشكل؛ بل كل فرد من أفراد المثلث يصدق، ويقال عليه مفهوم الشكل.

نصَّ على ذلك الشيخ في كتبه حيث قال: إذا قلنا: كل مثلث شكل فمعناه أن ما يقال له المثلث فهو بعينه ما يقال له الشكل، وإذا كان المعنى كل مثلث مقول وصادق عليه الشكل.

ثم قلنا: وكل شكل كذا فالمعنى كل ما يقال ويصدق عليه الشكل، فهو كذا كان تكرر الحد الأوسط. انتهى بحروفه.

وهو بمعنى كلام الشارح، ولا يخفاك أن هذا السؤال إنما يرد على المركب من الحمليتين دون الشرطيتين، وقد أطال المحشي في بيان السؤال والجواب وهما غنيان عن ذلك لمن تدبر ما نقلته عن السعد.

(قوله: لأن المراد إلخ) هذه المقدمة هي منشأ السؤال، وأما مورده فقول المصنف والمكرر بين مقدمتي القياس يسمى حدًّا أوسط، فالمنشأ هنا غير المورد كما بين في محله.

بالأوسط إذا وقع موضوعًا بالذات، وإذا وقع محمولًا بالمفهوم قلنا: وقوعه محمولًا وإن أريد به المفهوم؛ لكن ليس المراد أن ذات الموضوع عين المفهوم بل أنه يصدق عليه المفهوم، فيتكرر الأوسط في جميع الأشكال؛ لأنه بمنزلة أن يقال ذات الأصغر يصدق عليه مفهوم الأوسط، وكل ما يصدق عليه مفهوم الأوسط يثبت له الأكبر، وقدم الشكل الأول؛ لأنه المنتج للمطالب الأربعة كما سيأتي، ولأنه على النظم الطبيعي وهو الانتقال من الموضوع إلى الحد الأوسط ثم منه إلى المحمول حتى يلزم الانتقال من الموضوع إلى المحمول ثم الثاني؛ لأنه أقرب الأشكال الباقية إليه لمشاركته إياه في صغراه التي هي أشرف المقدمتين لاشتمالها على الموضوع الذي هو أشرف من المحمول؛ لأن المحمول إنما يطلب لأجله إيجابًا أو سلبًا ثم الثالث؛ لأن قربا ما إليه لمشاركته إياه في أخس المقدمتين بخلاف الرابع لا قرب له أصلًا؛

(قوله: في أخس المقدمتين) وهي الكبرى، وإنما كانت أخس؛ لاشتمالها على محمول المطلوب الذي يطلب لأجل الموضوع فيكون الموضوع أشرف منه وهو أخس، فالقضية المشتملة عليه أخس لا يقال: أن الثالث وافق الأول في الموضوع.

وقد تبين أن الموضوع أشرف من المحمول، فهذا الاعتبار أمر يجب أن يكون مقدمًا فإن مرجعه إلى الموافقة في محمول الصغرى؛ لأنا نقول الثالث وإن وافق الأول في الموضوع يمكن ذلك الموضوع غير معتبر؛ لإلغائه عند الإنتاج والعبرة إنما هو بموضوع المطلوب ومحموله، فهذا السؤال مشاغبة منشأها أخذ لفظ الموضوع بدون قيده، فتأمل.

لمخالفته إياه فيهما وبعده عن الطبع جدًّا.

(والثاني) منها (يرتد إلى الأول بعكس الكبرى) لأنها المخالفة للنظم الطبيعي بأن تقول في مثاله السابق: ولا شيء من ب أ (والثالث يرتد إليه بعكس الصغرى) لأنها المخالفة لذلك بأن تقول في مثاله السابق: بعض ب ج (والرابع يرتد إليه بعكس الترتيب) بأن تقول في مثاله السابق: كل أ ب وكل ب ج.

(أو بعكس المقدمتين جميعًا) بأن تقول فيه: بعض ج ب وبعض ب أ، وإن كان هذا غير منتج لعدم كلية الكبرى ومثاله ما ينتج منه كل ج ب ولا شيء من أ ب فيرد بالعكس إلى بعض ب ج ولا شيء من ج أ.

(والكامل البين الإنتاج) إنما (هو) الشكل (الأول) لما مر

(قوله: وبعده عن الطبع جدًّا) ولذلك أسقطه الفارابي وابن سينا والإمام الغزالي عن الاعتبار، قاله الشيخ السنوسي.

(قوله: والثاني يرتد إلخ) قال العلامة الفناري في "فصول البدائع": قيل: إنتاج باقي الأشكال موقوف على الشكل الأول ومستفاد منه، وأن رابع التالي نحو: آن بعض ج ليس ب وكل أب لا يمكن رده إليه، وإن شئت تفصيل الحال فارجع إليه.

وقدم المصنف بيان الرد على بيان شرائط الإنتاج؛ لأن كلامه في مطلق الرد أعم من أن يكون المردود منتجًا أو عقيمًا كما يعلم من تتبع الأمثلة الآتية.

(قوله: والكامل إلخ) إنما كان كاملًا لإنتاجه المطالب الأربعة.

(والرابع بعيد عن الطبع جدًّا، والذي له عقل سليم وطبع مستقيم لا يحتاج إلى رد الثاني إلى الأول) في استنتاجه لأقربيته إليه كما مر.

قال الفناري: ولا يختص الرد المذكور بالأشكال؛ بل يدخل القياس الاستثنائي والاقتراني فإن كلًّا منهما يرتد إلى الآخر. اهـ.

قال محشيه برهان الدين: يريد أنه يمكن رد القياس الاستثنائي إلى الاقتراني بأن تحول قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج أن النهار موجود إلى قولك: هذا زمان طلع فيه الشمس وكل زمان طلع فيه الشمس فهو نهار ينتج أن هذا الزمان نهار.

وأنه يمكن رد القياس الاقتراني إلى الاستثنائي كما تقول بدل قولك: العالم متغير وكل متغير حادث كلما كان العالم متغيرًا كان حادثًا؛ لكنه متغير فيكون حادثًا.

(قوله: لا يحتاج إلى رد الثاني إلخ) قال الشيخ السنوسي: اختلفوا في الضروب المنتجة من الشكل الثاني والثالث، فقيل: أن بيان إنتاجها موقوف على ردها للضروب من الشكل الأول؛ لوضوح إنتاج الأول بنفسه، وهو قول الأكثر.

وقيل: أن إنتاجها يتبين لذاتها من غير رد للأول، وقال به السهروردي والفخر، ثم قال الشيخ: والحق أن إنتاج الشكل الثاني لا يحتاج إلى رد للأول ولا لتكلف أصلًا؛ لأن حاصله راجع إلى الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات، وإلا اجتمع المتنافيان؛ لأن اجتماع الملزومين يستلزم اجتماع لازمهما ضرورة وجود كل لازم عند وجود ملزومه.

(وإنما ينتج الثاني عند اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب) بأن تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة؛ إذ لو كانتا موجبتين أو سالبتين لاختلفت النتيجة، إما في الموجبتين فلأنه يصدق كل إنسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الإيجاب، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: وكل فرس حيوان كان الحق السلب.

وأما في السالبتين فلأنه يصدق لا شيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر والحق السلب، ولو بلدنا الكبرى بقولنا: ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الإيجاب.

ويشترط في إنتاجه أيضًا كلية الكبرى وإلا لاختلفت النتيجة كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس وبعض الحيوان فرس والحق الإيجاب، ولو قلنا: وبعض الصاهل فرس كان الحق السلب، وكقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الجسم ليس بحيوان والحق الإيجاب، ولو قلنا: وبعض الحجر ليس بحيوان كان الحق السلب، فشرط إنتاج الثاني بحسب الكيف اختلاف

(قوله: وإنما ينتج الثاني إلخ) ذكر المصنف شرطًا واحدًا من شرطيه، والشارح ذكر الثاني بقوله ويشترط في إنتاجه أيضًا.

(قوله: لاختلفت النتيجة) أي: لم يطرد صدقها وهذا ينافي كونها لازمة للقياس؛ لأن اللازم لا يتخلف عن ملزومه.

مقدمتيه وبحسب الكم كلية الكبرى، وشرط إنتاج الثالث بحسب الكيف إيجاب الصغرى، وبحسب الكم كلية إحدى مقدمتيه، وشرط إنتاج الرابع بحسب الكيف والكم إما إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى واختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما، وشرط إنتاج الأول بحسب الكيف إيجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى كما يؤخذ من كلامه الآتي.

(والشكل الأول هو الذي جعل معيار العلوم) أي: ميزانها لارتداد البقية إليه كما مرَّ (فنورده هنا) وحده مع ضروبه (ليجعل دستورًا) أي: قانونًا (ويستنتج منه المطالب كلها) وهي الموجب الكلي والسالب الكلي والموجب الجزئي والسالب الجزئي بخلاف بقية الأشكال.

(وضروبه) كضروب سائر الأشكال بحسب القسمة العقلية ستة عشر؛ لأن كلًّا من مقدمتيه إما موجبة أو سالبة، وكل من هاتين إما كلية أو جزئية، فجملة كل منهما أربعة.

(قوله: معيار) كمكيال ما يقدر به الشيء، والمراد بالعلوم النتائج، ولما كان بقية الأشكال ترد إليه عند تحقق إنتاجها جعل كأنه ميزان لها يعرف به صحيحها من فاسدها.

(قوله: دستورًا) قال في "القاموس": الدستور -بالضم- النسخة المعلومة للجماعات التي فيها تحريرها معربة والجمع دساتير. اهـ.

فقول الشارح: أي قانونًا تفسير باللازم.

والحاصل من ضرب أربعة في أربعة ستة عشر بسقط منها بشرطي إنتاجه السابقين اثنا عشر عقيمة، ثمانية منها بالأول حاصلة من ضرب الكلية والجزئية السالبتين من الصغرى في الأربع الكبريات وأربعة بالثاني حاصلة من ضرب الجزئية الموجبة والجزئية السالبة من الكبرى في الكلية والجزئية الموجبتين من الصغرى فضروبه (المنتجة أربعة الضرب الأول) أن تكون المقدمتان موجبتين كليتين والنتيجة كلية موجبة نحو: (كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم حادث الثاني) أن تكونا كليتين والكبرى سالبة والنتيجة سالبة كلية نحو: (كل جسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم فلا شيء من الجسم بقديم، الثالث) أن تكونا موجبتين والصغرى جزئية والنتيجة موجبة جزئية نحو: (بعض الجسم مؤلف وكل مؤلف حادث فبعض الجسم حادث، الرابع) أن تكون الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية والنتيجة سالبة جزئية نحو: (بعض الجسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم فبعض الجسم ليس بقديم).

والمنتج من ضروب الشكل الثاني أربعة أيضًا، ومن الثالث ستة،

(قوله: والمنتج من ضروب الشكل الثاني أربعة) لأنه يسقط بالشرط الأول من شرطيه وهو اختلاف المقدمتين بالإيجاب والسلب ثمانية أضرب وبالثاني أربع.

(قوله: ومن الثالث ستة) لأنه يسقط بالشرط الأول، وهو إيجاب الصغرى ثمانية أضرب وبالثاني وهو كلية إحدى المقدمتين اثنان.

ومن الرابع ثمانية عند المتأخرين وخمسة عند المتقدمين، وعليه ابن الحاجب.

وتفصيل ذلك وأمثلته وإقامة البرهان عليه يطلب من المطولات.

(والقياس الاقتراني يتركب إما من الحمليتين كما مر) في قولنا: كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث (وأما من) الشرطيتين (المتصلتين كقولنا:

(قوله: ثمانية عند المتأخرين) لأنهم جعلوا الشرط في إنتاجه أحد أمرين: إما إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى، أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما.

والأمر الثاني يقتضي إنتاج ثلاثة أضرب زيادة على ما عند المتقدمين وهي السالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكلية الكبرى، والموجبة الكلية الصغرى مع السالبة الجزئية الكبرى والسالبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى، فهذه الثلاثة منتجة عند المتأخرين، وإن اجتمع في كل منهما خستان.

وقوله: وخمسة عند المتقدمين وذلك؛ لأنهم شرطوا فيه عدم جمع الخستين إلا في صورة، وهي ما إذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية فيسقط باشتراط عدم جمع الخستين ثمانية، وباشتراط كون الكبرى سالبة كلية في الصورة المستثناة ثلاثة الموجبة الجزئية صغرى مع غير السالبة الكلية.

(قوله: وإما من الشرطيتين) الأولى، وأما من الشرطيات فيصدق تركبه منها وحدها أو مع الحملية، فإن أقسامه خمسة ويسمى شرطيًا، فإن كانت أجزاؤه شرطيات فالتسمية ظاهرة أو بعضها حملي وبعضها شرطي، فتسميته بذلك لعلاقة الجزئية، وغلبوا في التسمية جزء الشرطي؛ لكونه أعظم.

قال السعد في شرح "الشمسية": وهذا الباب مما لا بد منه في المنطق؛ لأن المطالب التصديقية فيها شرطيات لا سيما في الهندسة المشتمل عليها كتاب إقليدس، ولم يورد أرسطوا هذا الباب في التعليم، فزعم بعضهم أنه لا حاجة إليه؛ لأن معرفة الاقترانيات الحملية تغني عنه، وليس بشيء لما بين أحكامهما من الاختلاف الواضح.

وقال الشيخ: لعل المعلم الأول ذكرها ولم تنقل إلى العربية، وزعم الشيخ أنه انفرد باختراعه. انتهى بتصرف.

(قوله: المتصلتين) لما كان الأحق بهذا الاسم من بين الأقسام ما يتركب من متصلتين؛ لأن إطلاق الشرطية المتصلة حقيقي دون المنفصلة وقع البداءة في البحث به، وهو على ثلاثة أقسام؛ لأن المشترك بينهما إما أن يكون جزءًا تامًّا منهما أو غير تام، وأما جزءًا تامًّا من أحدهما غير تام من الآخر، والمطبوع منه ما كانت الشركة في جزء تام من المقدمتين وتنعقد فيه الأشكال الأربعة؛ لأنه إن كان تاليًا في الصغرى مقدمًا في الكبرى فهو الشكل الأول، وإن كان تاليًا فيهما فهو الشكل الثاني، وإن كان مقدمًا فيهما فهو الثالث، وإن كان مقدمًا في الصغرى تاليًا في الكبرى فهو الشكل الرابع.

وشرائطه وعدد الضروب والنتيجة في الكمية والكيفية في كل شكل كما في الحمليات من غير فرق حتى يشترط في الأول إيجاب الصغرى وكلية الكبرى، وفي الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه في الكيف وكلية الكبرى إلى غير ذلك، وكذلك عدد ضروبها إلا في الشكل الرابع فإن ضروبه هنا خمسة؛ لعدم اعتبار تركب السالبة في الشرطيات.

وكذلك حال النتيجة في الكمية والكيفية فيكون نتيجة الضرب الأول من الشكل الأول موجبة كلية، ومن الشكل الثاني سالبة كلية، وعلى هذا القياس. اهـ. من "الشمسية" وشرحها للعلامة السنوسي.

إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإن كان النهار موجودًا فالأرض مضيئة، ينتج إن كانت الشمس طالعة في الأرض مضيئة وأما من) الشرطيتين (المنفصلتين كقولنا: كل عدد) فهو (أما زوج)

وفي شرح السعد عليها أنه مختص بها إذا كانت المتصلتان لزوميتين أو اتفاقيتين على تقدير جواز تأليف القياس من الاتفاقيتين، وأما إذا كانت إحداهما لزومية والأخرى اتفاقية ففيه تفصيل لا يليق بهذا الكتاب، ويعني بالكتاب من "الشمسية" فإنه عندهم من المختصرات كما صرح بذلك شراحه في غير موضع، والآن هو عندنا من المطولات؛ بل من المعضلات والمشاهد كافية.

ثم قال السعد: وأورد على اللزوميتين أنه يصدق قولنا: كلما كان الاثنان فردًا كان عددًا وكلما كان عددًا كان ذو جامع كذب النتيجة، أعني قولنا: كلما كان الاثنان فردًا كان زوجًا.

وأجيب بأنه إن اعتبر في اللزوميات الصدق بحسب نفس الأمر، فلا نسلم صدق الصغرى، وإن اعتبر بحسب الالتزام فلا نسلم كذب النتيجة، فإن من يرى أن الاثنين فرد فلا بد أن يرى أنه زوج.

(قوله: وأما من الشرطيتين المنفصلتين) وأقسامه أيضًا ثلاثة، والمطبوع منه ما كانت الشركة في جزء غير تام من المقدمتين، وشرط إنتاجه إيجاب المقدمتين وكلية إحداهما وصدق منع الخلو، وتنعقد فيه الأشكال الأربعة أيضًا بحسب الطرفين المشاركين والشرائط المعتبرة بين الحمليتين معتبرة هنا بين المشاركين، وهذا كلام محل تفصيله المبسوطات.

وهو المنقسم بمتساويين (أو فرد) وهو ما ليس كذلك (وكل زوج إما زوج الزوج) وهو ما يتركب من ضرب زوج في زوج (أو زوج الفرد) وهو ما يتركب من ضرب زوج في فرد.

وفسره بعضهم بما لو قسم قسمة واحدة لانتهت قسمته إلى عدد فرد غير الواحد كستة وعشرة (ينتج كل عدد إما فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد) وبقي زوج الزوج والفرد وهو ما انقسم أكثر مرة وانتهى تنصيفه إلى عدد فرد ليس بواحد كاثني عشر؛ إذ كل من نصفيها ستة وهي زوج، وكل من نصفي الستة ثلاثة وهي فرد، فهذا مركب من القسمين قبلة؛ لأنه من حيث أنه انقسم نصفين كل نصف منهما زوج أشبه زوج الزوج، ومن حيث أنه وصل به التقسيم إلى عدد فرد غير الواحد أشبه زوج الفرد.

(أو من حملية ومتصلة) سواء كانت الحملية صغرى والمتصلة كبرى أم بالعكس وهو المطبوع منهما (كقولنا: كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا إنسانًا فهو جسم

(قوله: وهو المطبوع) الضمير يعود للعكس، أي الموافق للطبع.

قال السعد في شرح "الشمسية": وأقسام هذا القياس أربعة؛ لأن الحملية إما أن تكون صغرى أو كبرى وأيًا ما كان، فالمشارك لها إما مقدم المتصلة أو تاليها، والمطبوع من بين الأقسام ما تكون الحملية كبرى، والشركة مع تالي المتصلة؛ لأنه كلما يصدق المقدم

وأما من حملية ومنفصلة) سواء كانت الحملية صغرى والمنفصلة كبرى أم بالعكس (كقولنا كل عدد إما زوج أو فرد وكل زوج فهو منقسم بمتساويين

يصدق التالي بالضرورة، والحملية صادقة في نفس الأمر وتنعقد فيه الأشكال الأربعة باعتبار تأليف التالي مع الحملية. اهـ.

فقول المحشي: إنما كان مطبوعًا؛ لأن مقدم المتصلة مميز عن تاليها بحسب المفهوم؛ إذ المقدم الملزوم والتالي اللازم فتعين تقديم الأول؛ ليوافق الوضع الطبع كلام خال عن التحصيل والشرح مثل للمطبوع، وترك مثال ما إذا كانت الحملية صغرى وقد نمثل لها بقولنا: كل إنسان حيوان، وكلما كان الشيء حيوانًا فهو جسم ينتج كل إنسان جسم.

(قوله: وأما من حملية ومنفصلة) وهو على قسمين:

الأول: أن تكون الحمليات بعدد أجزاء الانفصال، وكل واحدة من الحمليات مشاركة لواحد من أجزاء الانفصال وذلك على ضربين:

الأول: أن تكون التاليات بين الحمليات، وأجزاء الانفصال متحدة النتيجة كقولنا: كل ج إما ب أو إما د وإما هـ، وكل ب ط وكل د ط وكل هـ ط ينتج كل هـ ط ينتج كل ج ط؛ لأن جميع الحمليات صادقة ولا بد من صدق أحد أجزاء الانفصال أيضًا، وأي جزئي يفرض صدقه فهو مع الحملية المشاركة ينتج النتيجة المطلوبة، أعني كل ج ط وهذا معنى اتحاد النتيجة، وتنعقد الأشكال الأربعة فيه باعتبار تأليف أجزاء الانفصال فأينما يفرض صدقه ينتج مع الحملية المشاركة له أجزاء النتيجة، وتنعقد الأشكال ويقع على وجوه أقربها أن تكون الحملية واحدة والمنفصلة مانعة الخلو ذات جزأين تشاركها الحملية في أحد الجزئين، وتمامه في شرح السعد على "الشمسية" فقول المصنف: "كل عدد إما زوج إلخ"، مثال للقسم الثاني.

ينتج كل عدد إما فرد أو منقسم بمتساويين) فنتيجة هذا منفصلة مانعة خلو مركبة مما لم يشارك، ومن نتيجة التأليف الحاصل مما يشارك ومن الحملية.

(قوله: فنتيجة هذا منفصلة مانعة خلو) لأن العدد في الواقع لا يخلو عن واحد من الثلاثة: إما الفرد: أو زوج الزوج: أو زوج الفرد.

والفرد هو الجزء الأول من النتيجة، والثاني هو أحد الأمرين الأخيرين المشار إليه بقوله: أو منقسم بمتساويين أو زوج الزوج وزوج الفرد لا يخرجان عنه، كذا قال المحشي وهو كلام لا محصل له.

قال العلامة الرازي في شرح "الشمسية": إن المنفصلة لما كانت مانعة خلو وجب صدق أحد جزأيها فلواقع منهما، أما الجزء الغير المشارك وهو أحد جزئي النتيجة أو الجزء المشارك فيصدق مع الحملية، وهما مقدمتا التأليف وهو الجزء الآخر من النتيجة، فالواقع لا يخلو عن جزئيها، فهذا علة كونها مانعة خلو.

وتوضيح هذا الكلام في المقولة والتي بعد هذه كما أن من تفطن لما نقلناه عن الرازي عرف حقيقة ما استظهرناه لا ما ذكراه، فتفطن.

ثم أن المشار إليه بقوله: فنتيجة هذا المثال المذكور لا مطلق القياس المركب من الحملية المنفصلة؛ إذ القياس الذي تتعدد فيه الحملية بعدد أجزاء الانفصال نتيجته حملية، وإذا اتحد التأليف كما في مثال الشارح الآتي فإن اختلف التأليف في النتيجة كقولنا: كل كلمة إما اسم أو فعل أو حرف، وكل اسم كذا، وكل فعل كذا، وكل حرف كذا، فالنتيجة منفصلة.

(قوله: مركبة مما لم يشارك) وهو فرد فإنه لم يشارك الحملية؛ بل بيانها والمشارك لها هو الجزء الآخر، وهو إما زوج؛ لأن معناه هو المنقسم بمتساويين، كذا قال المحشي.

وقد تتعدد فيه الحمليات

والذي يظهر لي في حل هذه العبارة أن المنفصلة القائلة كل عدد إما زوج وإما فرد الواقعة صغرى مركبة من قضيتين حمليتين هما العدد زوج العدد، فرد لما تقرر أن أجزاء الشرطيات متصلة كانت أو منفصلة حمليات، وأن الحملية لواقعة كبرى هي كل زوج منقسم بمتساويين فموضوع الحملية الكبرى أحد أجزاء المنفصلة وهو الزوج.

وهذا معنى المشاركة؛ إذ مقدم المنفصلة وقع موضوعًا في الحملية، وأما التالي وهو فرد فلم تقع فيه مشاركة، فإذا ركبنا قياسًا من حمليتين صغراهما مقدم المنفصلة وكبراهما الحملية الواقعة كبرى مع المنفصلة انتظم قياس اقتراني من الشكل الأول هكذا العدد زوج وكل زوج فهو منقسم بمتساويين ينتج العدد منقسم بمتساويين، فإذا ضمت هذه النتيجة إلى الجزئي الغير المشترك وهو العدد فرد وأدخلت عليها أداة الانفصال صار هكذا العدد إما فرد أو منقسم بمتساويين، فهذه المنفصلة التي حكمنا عليها بأنها نتيجة القياس المركب من منفصلة وحملية مركبة من الجزئي الغير المشارك.

ومن التأليف أي نتيجة التأليف أي: المؤلف الذي هو القياس الاقتراني الذي قررناه لك المركب من الجزئي الغير المشارك ومن الحملية، وللمحشي هنا كلام مختل النظام أعرضنا عنه لضيق المقام.

(قوله: وقد تتعدد فيه الحمليات) مقابل قوله: وأما من حملية ومنفصلة أشار به إلى أن هذا القسم تارة تكون الحملية فيه واحدة كمثال المتن، وقد تتعدد وهو القياس المقسم.

بتعدد أجزاء الانفصال كقولنا: كل ج إما ب وإما د وإما هـ وكل ب ط وكل د ط وكل هـ ط ينتج كل ج ط فنتيجة هذا حملية ويسمى القياس المقسم.

(أو من متصلة ومنفصلة) سواء كانت المتصلة صغرى والمنفصلة كبرى أم

(قوله: فنتيجة هذا حملية) وذلك؛ لأنه لا بد من صدق أحد أجزاء الانفصال؛ إذ شرط هذا القياس أن تكون المنفصلة موجبة كلية مانعة خلوًا وحقيقية، ومعلوم أن الحمليات صادقة في نفس الأمر فأي جزء يفرض صدقه من أجزاء المنفصلة صدق ما يشارك من الحمليات، وينتج النتيجة المطلوبة.

(قوله: ويسمى القياس المقسم) أي: يسمى هذا القسم الثاني وهو ما تعدد فيه الحمليات بتعدد أجزاء الانفصال، واتحد تأليف النتيجة بهذا الاسم، فأما أن اختلف تأليف النتيجة كقولنا: كل جسم فهو إما نبات أو حيوان أو معدن، وكل نبات نام وكل حيوان حساس وكل معدن جوهر، فنتيجته منفصلة مانعة خلو هي كل جسم إما نام أو حساس أو جوهر، ولا يسمى قياسًا مقسمًا كما يؤخذ من عباراتهم.

والمحشي ضبطه بصيغة اسم المفعول قال: لاشتماله على أقسام متعددة. اهـ.

ولا يخفاك أن هذه العلة متحققة في القسم المختلف النتيجة اللهم إلا أن يقال: أن علة التسمية لا يلزم اطرادها، والذي يظهر لي صحة قراءته بصيغة اسم الفاعل على طريق الإسناد المجازي، وعلى صيغة اسم المفعول على أنه من الحذف والإيصال، أي المقسم فيه؛ لأن صورته على صورة التقسيم.

(قوله: أو متصلة ومنفصلة) والمطبوع منه ما تكون المتصلة فيه صغرى والمنفصلة كبرى.

بالعكس (كقولنا: كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان وكل حيوان فهو إما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا إنسانًا فهو إما أبيض أو أسود).

واعلم أن الاشتراك الواقع بين الشرطيتين إما في جزء تام وهو المقدم أو التالي بكماله، وأما في جزء غير تام من ذلك، فالتام كقولنا: كلما كان أ ب فج د ودائمًا إما ج د أو هـ ز ينتج دائمًا إما أ ب أو هـ ز، وغير التام كقولنا:

(قوله: بين الشرطيتين) هذا الحكم لا يختص بالشرطيتين؛ بل يكون بين الشرطية والحملية، فلو قدم أول الشرطيات لكان أولى كذا قيل.

ومثله في الحاشية ولم أرهما لغيرهما وهما لم ينقلاه، وتمثيل غيرهم في المركب من الحملية والشرطية يأباه.

(قوله: ينتج دائمًا) قال في الحاشية: ما ذكره الشارح -رحمه الله- ليس على قاعدة الإنتاج؛ لأن القاعدة عندهم في المركبة من متصلة ومنفصلة والشركة في جزئي تام أن نتيجته هي نتيجة لوازمها المتصلات، أو نتيجة نفس المتصلة مع لازم المنفصلة.

فإذا قيل: كلما كان الشيء إنسان كان ناطقًا ودائمًا إما أن يكون الشيء ناطقًا، وإما أن يكون الشيء فرسًا، فالكبرى المنفصلة يلزمها متصلة وهي كلما كان الشيء ناطقًا لم يكن فرسًا ينتج كلما كان الشيء إنسانًا لم يكن فرسًا، فهذه هي نتيجة القياس الأصلية.

وقد يجاب عن الشارح بأنه أخذ لازم النتيجة الملزومة، فإنه يلزمها منفصلة مركبة من عين مقدمها، ونقيض تاليها وهي دائمًا إما أن يكون الشيء إنسانًا، وإما أن يكون فرسًا، وإنما فعل الشارح هكذا للتقريب على المبتدئ، هذا ملخص ما قاله شيخنا. اهـ.

كلما كان أ ب فكل ج د ودائمًا إما كل د هـ أو ز ينتج كلما كان أ ب فأما كل ج هـ أو ز.

وتفصيل ذلك وبيان شروطه يطلب من المطولات.

وشرط الحملية والمتصلة فيما ذكر لزوميتهما (وأما القياس الاستثنائي) فيتركب من مقدمتين إحداهما شرطية والأخرى وضع أحد جزأيها، -أي: إثباته- أو رفعه -أي: نفيه- ليلزم وضع الجزء الآخر أو رفعه.

(**قوله: وأما القياس الاستثنائي إلخ**) جملة أقسامه ستة عشر لأن الشرطية إما متصلة أو منفصلة مانعة جمع أو خلو أو حقيقية، وعلى كل إما أن يستثنى عين المقدم أو نقيضه أو عين التالي أو نقيضه، فهذه ستة عشر المنتج منها عشرة اثنان من أقسام المتصلة، واثنان من أقسام المنفصلة، واثنان من أقسام مانعة الجمع، واثنان من أقسام مانعة الخلو، وأقسام الحقيقية الأربع والستة الباقية عقيمة، وهي استثناء نقيض المقدم أو عين التالي في المتصلة واستثناء نقيض كل في مانعة الجمع وعين كل في مانعة الخلو.

(**قوله: وضع أحد جزأيها**) أي: ذات وضع إلخ، وكذا يقال فيما بعده؛ لأن المقدمة ليست هي الوضع والرفع؛ بل القول المتضمن لذلك.

(**قوله: ليلزم إلخ**) لف ونشر مرتب، أي يلزم من وضع أحد جزئي الشرطية وضع الجزئي الآخر، ومن رفعه رفع الجزئي الآخر، وهذا إنما يتأتى في القياس الاستثنائي الذي تكون إحدى مقدمتيه متصلة، فأما إذا كانت منفصلة فإن الوضع يستلزم الرفع وبالعكس، وسيتضح لك ذلك.

(فالشرطية الموضوعة فيه إن كانت متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي) وإلا لزم انفكاك اللازم عن الملزوم فيبطل اللزوم (كقولنا: إن كان هذا إنسان فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان) فلا ينتج استثناء عين التالي عين المقدم؛ إذ لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم.

(واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم) وإلا لزم وجود الملزوم بدون اللازم فيبطل اللزوم (كقولنا: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فلا يكون إنسانًا) فلا ينتج استثناء نقيض المقدم نقيض التالي؛ إذ لا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم، وشرط إنتاج المتصلة

(قوله: الموضوعة فيه) أي: المذكورة في القياس الاستثنائي.

(قوله: وإلا لزم) أي: وإلا ينتح عين التالي بل أنتح نقيضه لزم إلخ.

(قوله: إذ لا يلزم من وجود اللازم إلخ) وذلك لجواز كون اللازم أعم من الملزوم، والعام يوجد بدون الخاص كالإنسان والحيوان.

(قوله: وإلا لزم) أي: وإلا ينتج نقيض المقدم؛ لزم وجود الملزوم بدون لازمه وهو محال، ويبطل به قاعدة اللزوم.

(قوله: إذ لا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم) لجواز كونه أخص من اللازم، ولا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم بخلاف العكس.

(قوله: وشرط إنتاج المتصلة إلخ) قال الرازي في شرح "الشمسية": ويعتبر لإنتاج هذا القياس شرائط:

لزوميتها وإيجاب الشرطية وكليتها أو كلية الاستثناء.

(وإن كانت) أي: الشرطية الموضوعة في الاستثناء (منفصلة) حقيقية (فاستثناء عين أحد الجزأين) مقدمًا كان أو تاليًا (ينتج نقيض التالي) أي: الآخر لامتناع الجمع بينهما كقولنا: العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج ينتج

أحدها: أن تكون الشرطية موجبة، فإنها لو كانت سالبة لم تنتج شيئًا لا الوضع ولا الرفع، فإن معنى الشرطية السالبة سلب اللزوم أو العناد، وإذا لم يكن بين أمرين لزوم أو عناد لم يلزم من وجود أحدهما أو عدمه وجود الآخر أو عدمه.

وثانيها: أن تكون الشرطية لزومية إن كانت متصلة وعنادية إن كانت منفصلة؛ لأن العلم بصدق الاتفاقية أو كذبها موقوف على العلم بصدق أحد طرفيها أو كذبه، فلو استفيد العلم بصدق أحد الطرفين أو بكذبه من الاتفاقية للزم الدور.

وثالثها: أحد الأمرين وهو إما كلية الشرطية أو كلية الاستثنائة أي كلية الوضع أو الرفع، فإنه لو انتفى الأمران احتمل أن يكون اللزوم أو العناد على بعض الأوضاع، والاستثناء على وضع آخر فلا يلزم من إثبات أحد جزئي الشرطية أو نفيه ثبوت الآخر وانتفاؤه، اللهم إلا إذا كان وقت الاتصال والانفصال ووضعهما هو بعينه وقت الاستثناء ووضعه، فإنه ينتج القياس حينئذ ضرورة كقولنا: إن قدم زيد في وقت الظهر مع عمرو أكرمته لكنه مع عمرو في ذلك الوقت فأكرمته، والمراد بكلية الاستثناء ليس تحقق الاستثناء في جميع الأزمنة فقط؛ بل هو مع جميع الأوضاع التي لا تنافي وضع المقدم.

أنه ليس بفرد أو لكنه فرد ينتج أنه ليس بزوج (واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين التالي) أي: الآخر؛ لامتناع رفعهما كقولنا في هذا المثال: لكنه ليس بزوج ينتج أنه فرد، أو لكنه ليس بفرد ينتج أنه زوج.

وأما مانعة الخلو وهي المركبة من قضيتين كل منهما أعم من نقيض الأخرى، فاستثناء نقيض أحد الطرفين ينتج عين الآخر لامتناع الخلو عنهما، واستثناء العين لا ينتج؛ لاحتمال اجتماعهما على الصدق كقولنا: هذا الشيء إما لا شجر أو لا حجر لكنه شجر فهو لا حجر، أو لكنه حجر فهو لا شجر، بخلاف لكنه لا شجر أو لكنه لا حجر.

وأما مانعة الجمع وهي المركبة من قضيتين كل منهما أخص من نقيض الأخرى، فاستثناء أحد الطرفين ينتج نقيض الآخر؛ لامتناع اجتماعهما على الصدق، واستثناء النقيض لا ينتج؛ لاحتمال اجتماعهما على الكذب كقولنا: هذا الشيء إما شجر أو حجر لكنه شجر فهو لا حجر أو لكنه حجر فهو لا شجر بخلاف لكنه لا شجر أو لكنه لا حجر.

(البرهان):

(وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية) وقوله: (لإنتاج يقينيات) ذكره تكميلًا لأجزاء حد البرهان؛ لأنه علة غائية له.

(قوله: البرهان) هو ترجمة، وقد ذكر معه أقسام الحجة البقية واقتصر عليه؛ لأنه العمدة.

واليقين اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا مع مطابقته للواقع وامتناع تغيره.

والبرهان قسمان: أحدهما: لمي وهو ما كان الحد الوسط فيه علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن والخارج كقولنا: زيد متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم فزيد محموم، فتعفن الأخلاط علة لثبوت الحمى لزيد في الذهن والخارج.

(**قوله: وامتناع تغيره**) خرج بهذا القيد اعتقاد المقلد؛ لأنه في معرض قبول التشكيك، وقد وقع في شرح الرازي على "الشمسية" تفسير اليقين بنحو ما ذكره الشارح.

فاعترضه العصام بأن الأولى تفسيره بالجزم بالشيء بأنه كذا، ولا حاجة للتطويل مع أن فيه مفاسد؛ لأنه يوجب أن يكون في كل جزم اعتقادات مع ظهور بطلانه، ولو سلم فالاعتقاد الثاني هو السلب لا الحصر، وأيضًا يلزم أن لا يقين إلا في القضايا الضرورية.

وأجاب بأن ما ذكر تعقل معنى الجزم، فإن الجزم هو اعتقاد الشيء بأنه كذا مع عدم تجويز جانب النقيض، ففسر عدم تجويز جانب النقيض باعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، ولا شبهة في أن عدم التجويز مجمل تفصيله ذلك.

فقوله: يلزم أن يكون في كل جزم اعتقادات إن أردت بالفعل، فلا يلزم وإن أردت بالقوة فلا مجال لإنكاره، واندفع أيضًا انحصار اليقين في الضرورية، فإن المراد بعدم الإمكان عدم التجويز العقلي للنقيض.

نعم لا تنازع في أن الظاهر أن يقول مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون كذا.

وسمي لميا؛ لإفادته اللمية أي: العلة؛ إذ يجاب بها السؤال بلم كان كذا.

والثاني: أني وهو ما كان الحد الوسط علة لـذلك في الـذهن لا في الخـارج كقولنا: زيد محموم وكل محموم متعفن الأخـلاط فزيـد متعفن الأخـلاط، فالحمى علة لثبوت تعفن الأخلاط لزيد في الذهن وليست علة له في الخـارج بل الأمر بالعكس؛ إذ التعفن علة للحصى كما مر.

وسمي أنيا؛ لاقتصاره على أنية الحكم أي: ثبوته دون لميتـه مـن قـولهم: إن الأمر كذا فهو منسوب لأن والأول للم.

(واليقينيات أقسام) ستة (أوليات) وهي مـا يـحكم فيـه العقـل بمجـرد تصور طرفيه

(قوله: لِـمِّيّ) -بكسر اللام وتشديد الميم المكسورة وبياء مشددة- نـسبة للـم التـي أصلها اللام الجارة وما الاستفهامية المحذوفة الألف.

(قوله: **الأخلاط**) أي: الدم والسوداء والبلغم والـصفراء، وتعريـف الخلـط ومعنـى تعفنه وهو خروجه عن الكيفية فقط لا هي.

والكمية مشروح أتم شرح في شرحنا على "نزهة الحكيم داود" في علـم الطـب، فـلا حاجة بنا إلى ذكر شيء من ذلك هنا.

(قوله: **واليقينيات ستة**) شروع في ذكر المواد التي تتركب منها الأقيسة بعد الفراغ من الكلام على الصورة التي هي شرائط الإنتاج، فإنه كما يجب على المنطقي النظر في صـورة

(كقولنا: الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء) والسواد والبياض لا يجتمعان، ومشاهدات وهي ما لا يحكم فيه العقل بمجرد ذلك بل يحتاج

الأقيسة كذلك يجب عليه النظر في موادها حتى يمكنه الاحتراز عن الخطأ في الفكر من جهة الصورة والمادة، والقياس المؤلف من هذه الستة يسمى برهانًا.

واعترض السعد في شرح "الشمسية" حصرهم اليقينيات في الست بأن اليقينيات قد تكون مكتسبة بالبرهان.

وأجاب بأن المقصود اليقينيات الأول تنحصر في الست وأما المكتسبات فهي ليست أول بل ثواني.

(**قوله: الواحد نصف الاثنين**) ومثله الجسم الواحد في آن واحد لا يكون في مكانين، وبذلك علم أن المراد ببداهة تلك المقدمات هو أنه بعد تصور الطرفين يكون الحكم بالنسبة بديهيًا، أي: لا يحتاج لشيء بعد تصور الطرفين وإن كانت الأطراف تكون نظرية كما في المثال المذكور.

قال السعد: وقد يتوقف العقل في الحكم الأول بعد تصور الأطراف، وذلك إما النقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله، وإما التدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما يكون لبعض العوام الجهال.

(**قوله: ومشاهدات**) قال السعد في شرح "الشمسية". هي قضايا نحكم بها بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات، كالحكم بأن الشمس مضيئة أو الحواس الباطنة، وتسمى وجدانيات كالحكم بأن لنا خوفًا وغضبًا.

على المشاهدة بالحس، فإن كان الحس ظاهرًا فتسمى حسيات (كقولنا: الشمس مشرفة والنار محرقة) وإن كان باطنًا

ثم أن الأحكام الحسية كلها جزئية، فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة، فحكم عقلي استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم، والوقوف على علله فعلم أن الحكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا الحس المجرد كما توهمه الشارح. اهـ.

ومراده به العلامة الرازي فإنه قال: المشاهدات قضايا يحكم بها بقوى ظاهرة إلخ، فجعل الحاكم مجرد الحس.

واستشكل العصام جعل قولنا: كل نار حارة من المشاهدات بأن هذا الحكم حصل بعد تتبع الجزئيات، فيشكل الفرق بينه وبين كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ حتى تجعل إحداهما مكتسبة من الاستقراء والأخرى بديهية. اهـ.

ولم يجب عنه ولم نر لغيره جوابًا، ولعل الله يفتح بجواب.

ولا يقوم بالمحسوسات حجة إلا على من شارك المستدل في الإحساس بها، فلا يحتج على الأكمه بأن الشمس مضيئة؛ لعدم إحساسه بذلك.

(قوله: حسيات) عدل على التعبير بمحسوسات؛ لأنه إنما يقال: أحس زيد بكذا، قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [آل عمران: 52] غير أن أكثر أهل اللغة توسعوا فعبروا بلفظ محسوس، هكذا قيل.

(قوله: وإن كان باطنًا) أي: من الحواس الباطنة وهي خمسة كالظاهرة، وليست كلها مدركة؛ بل فيها قوتان مدركتان: وهما الحس المشترك، والواهمة.

والبواقي معينة في الإدراك بعضها حافظ وهو الخيال، والحافظة وبعضها متصرف وهو المفكرة، وذلك أن في الدماغ ثلاثة تجاويف بعضها وراء بعض:

ففي مقدم التجويف الأول: الحس المشترك وهي قوة ترتسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها، فتطالعها النفس من ثمة فتدركها، ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في إدراكها سميت مدركة مجازًا، وإلا فالمدرك حقيقة للأشياء كلها هو النفس إلا أن البعض بلا واسطة وهي المعاني الكلية، والبعض الآخر وهو المعاني الجزئية والمحسوسات بواسطة تلك القوى، فإن النفس لكونها عندهم من المجردات لا تقبل المحسوسات ولا المعاني الجزئية، فتنطبع هذه الأشياء في هذه القوى وتصير تلك القوى للنفس بمنزلة المرآة الثانية الخيال، وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة، فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر لولا حفظ هذه القوة لامتنع معرفة ذلك الغائب.

التجويف الثاني: فيه قوتان إحداهما في مقدمه وهي المفكرة، وشأنها التصرف في الصورة المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة عنها، وتصرفها تارة بالتركيب وبالتفصيل تارة أخرى مثل: إنسان ذي رأسين وعديم الرأس، وإنسان نصفه فرس، وهكذا من الصور التي لا وجود لها خارجًا، وهذه القوة إن استعملها العقل في مدركاتها سميت مفكرة وإن استعملها الوهم سميت متخيلة.

والثانية في مؤخره وهي الواهمة، وشأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه، والمحبة الجزئية التي تدركها النملة من أمها فتميل إليها.

فوجدانيات كقولنا: إن لنا جوعًا وغضبًا.

(ومجربات) وهي ما يحتاج العقل في جزم الحكم فيه إلى تكرر المشاهدة مرة بعد أخرى (كقولنا: السقمونيا تسهل الصفراء وحدسيات)

التجويف الثالث: في مقدمة الحافظة وهي كالخزانة للواهمة، فتحفظ ما أدركته الواهمة فنسبتها إليها نسبة الخيال للحس المشترك، وأما مؤخرًا التجويف فحال اقتضت الحكمة الإلهية ذلك؛ ليكون محلًّا لورود الآفات على الدماغ؛ إذ لو وردت آفة على قوة من تلك القوى أفسدتها، وما ذكرناه هو الموافق لما ذكره الحكماء في كتبهم.

ومن ليس له اطلاع على أصول هذه المسائل جعل التجويف الثالث في مقدم الواهمة وفي مؤخره الحافظة، وهو غير ما قاله الحكماء ولهم أدلة على إثبات هذه القوى مبناها مع كونها واهية كأصلها على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وإن القابل لا يكون فاعلًا.

ومن أراد الكشف على حقيقة هذه القوى فليرجع لشرحنا على النزهة الطبية فإننا بينا هناك تشريح الرأس وما معنى هذه التجاويف.

وإن مرجع هذه القوى إلى الروح النفساني الذي هو أحد الأرواح الجزئية، وإن مسكنه الدماغ، ثانيها الروح الحيواني ومسكنه القلب، ثالثها الروح الطبيعي ومسكنه الكبد، وهذه الأرواح هي بخار الأخلاط إلى غير ذلك مما ليس هذا محل استقصائه.

(قوله: إلى تكرار المشاهدة) أي: مع انضمام قياس خفي وهو أنه لو كان اتفاقيًّا لما كان دائمًا أو أكثريًّا كذا في شرح "المطالع".

(قوله: وحدسيات) نسبة للحدس وهو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب، ويقابله الفكر فإنه حركة الذهن نحو المبادئ ورجوعها عنه إلى المطالب، فلا بد فيه من

وهي ما يحكم فيه العقل بحدس مفيد للعلم (كقولنا: نور القمر مستفاد من نـور الشمس) لاختلاف تشكلاته النورية بحسب قربه من الشمس وبعده عنها.

وفرق بينها وبين المجربات

حركتين بخلاف الحدس؛ إذ لا حركة فيه أصلًا، والانتقال فيه ليس بحركة فإن الحركـة تدريجية الوجود والانتقال فيه أين الوجود، وحقيقته أن تنتج المبادئ المترتبة في الـذهن، فيحصل المطلوب فيه، قاله الرازي في شرح "الشمسية".

وبحث فيه السنوسي في شرحه بأن السرعة من الأوصاف العارضة للحركة ولا حركة في الحدس، وأجاب بأن الكلام مبني على التسامح، فجعل كون الانتقال دفعة عبارة عن معنى السرعة. اهـ.

(قوله: بحسب قربه من الشمس إلخ) هذا الكلام مبنى على اصطلاح أهل الهيئة مـن أن الأفلاك كروية وكذلك الكواكب.

وبيان مذهبهم يحتاج لتطويل لا يخصنا، وقد ذكرنا نبذة من ذلك في حواشي المقولات الكبرى.

(قوله: وفرق بينها وبين المجربات إلخ) قال الرازي في شرح "المطالع": الفرق بين التجربة والحدس أن التجربة تتوقف على فعل يفعله الإنسان حتى يحصل المطلـوب بسببه، فإن الإنسان لم يجرب الدواء بتناوله وإعطائه غيره مرة بعد أخـرى لا يحكـم عليه بالإسهال أو عدمه، بخلاف الحدس فإنه لا يتوقف على ذلك وهـو قريـب مما ذكره الشارح.

بأنها واقعة بغير اختيار بخلاف المجربات والحدس سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب (ومتواترات) وهي ما يحكم فيه العقل بواسطة السماع

وفي شرح "الشمسية" للسعدان: الحدسيات كالتجربيات في تكرار المشاهدة، ومقارنة القياس الخفي إلا أن السبب في المجريات معلوم السببية غير معلوم الماهية، وفي الحدسيات معلوم بالوجهين. اهـ.

وهو فرق حسن.

(قوله: ومتواترات) في شرح "المطالع": هي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة الشهادات الموجبة لليقين كالعلم بوجود مكة، وحصول اليقين يتوقف على أمرين إلا من التواطئ على الكذب، واستناد الخبر إلى المحسوس، ولا ينحصر مبلغ الشهادات في عدد بل القاضي بكمال العدد حصول اليقين. اهـ.

وفي شرح السعد على" الشمسية" وشرطه الاستناد إلى الحس حتى لا يعتبر التواتر إلا فيما يستند إلى المشاهدة. اهـ.

وفي الحاشية هنا كلام غير محرر.

قال العصام: وهاهنا إشكال قوي وهو أنهم جعلوا خبر الرسول نظريًّا مستفادًا من قولك هذا خبر الرسول المصدق بالمعجزة، وكل ما كان كذلك فهو صادق، والخبر المتواتر بديهيًّا مع أنه أيضًا مستند إلى نظر هكذا هذا خبر جمع يحيل العقل تواطئهم على الكذب، وكل خبر كذلك فهو صادق، ولولا أن خبر الرسول من النظريات لم تنحصر اليقينيات في ستة. اهـ.

من جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب (كقولنا: محمد ﷺ ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده، وقضايا قياساتها معها) وهي ما يحكم فيه العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الطرفين (كقولنا: الأربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمتساويين) والوسط ما يقرن بقولنا؛ لأنه كقولنا: بعد الأربعة زوج؛ لأنها منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوجـ فهذا الوسط متصور في الذهن عند تصور الأربعة زوجًا.

ثم أخذ في بيان غير اليقينيات فقال: (والجدل هو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة) عند الناس أو عند الخصمين

(**قوله: وقضايا قياساتها معها**) وتسمى القضايا النظرية القياس، ووجه كون هذه القضايا قياساتها معها أن تصور الطرفين لا ينقل عنه تصور الوسط وهو لا ينفك عنه ترتيب القياس.

فهاهنا أمور ثلاثة متعاقبة فمتى تصور أطرافها حصل بسهولة قياس مرتب منتج لها، فهي قضية قياسها معها لا يقال: أن الزوج هو المنقسم بمتساويين فلوسط غير الطرف؛ لأنا نقول: لا نسلم ذلك؛ لجواز أن يكون تفسير الزوج بالمنقسم بالمتساويين تفسير باللازم، قاله بعض حواشي قول أحمد.

(**قوله: من مقدمات مشهورة أو مسلمة**) قال في شرح "المطالع": المشهورات قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف عموم الناس بها إما لمصلحة عامة كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح، أو بسبب رقة كقولنا: مواساة الفقراء محمودة أو حمية كقولنا: كشف

كقولنا: العدل حسن

العورة مذموم، أو بسبب عادات وشرائع وآداب كقولنا: شكر المنعم واجب، وربما تشتبه بالأوليات، والفرق بينهما أن الإنسان لو قدر أنه خلق دفعة واحدة من غير مشاهدة أحد وممارسة عمل، ثم عرض عليه هذه القضايا توقف فيها بخلاف الأوليات فإنه لم يتوقف فيها.

والمشهورات قد تكون حقه، وقد تكون باطلة والأوليات لا تكون إلا حقة، والمسلمات قضايا تؤخذ من الخصم مسلمة فيما بين الخصوم، فيبنى عليها كل واحد منهم الكلام في دفع الآخر حقة كانت أو باطلة كحجية القياس والدوران. اهـ.

ومراده هنا القياس الفقهي المسمى بالتمثيل عند المناطقة، وبالدوران ترتيب الشيء على ماله صلوح العلية، وهو أحد مسالك العلة كما بين ذلك في الأصول.

وفي بعض حواشي قول أحمد أن المشهورات إما مشهورة على الإطلاق أو بحسب صناعة كقولنا: التسلسل باطل أو عند أرباب ملة كقولنا: الإله واحد والربا حرام.

فإن قلت: حينئذ لا تكون من المشهورات؛ لأنها هي التي يعترف بها عموم الناس على ما قالوا.

(**قلت**): أن الناس إما جميع أفراد الناس وهي المشهورات على الإطلاق أو جميع أفراد طائفة وهي المشهورات عند طائفة من الناس. اهـ.

(**قوله: كقولنا العدل حسن إلخ**) الأمثلة المذكورة من المقدمات المشهورة، ولم يذكر مثالًا للمسلمة؛ لعدم تعينها إذ المدار فيها على تسليم الخصم لها وإن لم تكن حقة عنده.

والظلم قبيح، ومراعاة الضعفاء محمودة، وكشف العورة مذموم.

والغرض منه إلزام الخصم وإقناع من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان (والخطابة هو قياس مؤلف مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه) كما هو معروف (أو) مقدمات (مظنونة) كقولنا: فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل سارق، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من

(قوله: والغرض منه إلخ) قال في شرح "المطالع": القياس الجدلي هو المؤلف من المشهورات أو منها ومن المسلمات، ويسمى صاحبه مجادلًا، والغرض منه إقناع القاصرين عن درجة البرهان وإلزام الخصم وإفحامه واعتياد النفس تركيب المقدمات على أي وجه شاء وأراد. اهـ.

(قوله: والخَطابة) -بفتح الخاء- وصاحبها يسمى خطيبًا.

(قوله: قياس مؤلف) كذا في عباراتهم، وفي "الشمسية" أيضًا، فاعترضه السنوسي في شرحه بأن ظاهر العبارة يقتضي أن الخطابة لا تكون إلا قياسًا، والحق أنها قد تكون قياسًا وقد تكون استقراء وقد تكون على صورة قياس غير مفيد الإنتاج.

(قوله: من شخص معتقد فيه) أي: بسبب من الأسباب إما لأمر سماوي من المعجزات والكرامات كالأنبياء والأولياء، وأما لاختصاص بمزيد عقل ودين كأهل العلم والزهد. اهـ. حاشية.

وفيه أن خبر الأنبياء يفيد اليقين لا الظن مع أنه قد تقرر أن غاية الخطابة الإقناع. اهـ.

والمحشي في ذلك تابع لغيره، وبشاعة هذا الكلام لا تخفى.

أمور معاشهم ومعادهم كما تفعله الخطباء والوعاظ.

(والشعر قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض) كما إذا قيل: الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس ورغبت في شربها، وإذا قيل: العسل مرة مهوعة انقبضت النفس ونفرت عنه، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب.

قال العلامة الرازي:

(قوله: الخطباء والوعاظ) لم يذكر الفقهاء مع أن أدلتهم ظنية اتباعًا لما قيل أن الفقه علم أدلته يقينية، وبيانه مذكور في كتب الأصول، وفيه أن المسألة الاجتهادية ظنية لما اشتهر من أن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب.

والحق أن المراد التمثيل فلا ينافي غيرهما إلا أنهما خصا بالذكر؛ لكونهما مشهورتين في هذا الباب على أن القياس الخطابي لا يختص بأحد دون أحد، قاله بعض حواشي قول أحمد.

(قوله: مِرّة) -بكسر الميم وتشديد الراء- شيء أصفر يكون داخل المرارة، والمرارة من الإنسان مسكن الصفراء كما أن الطحال مسكن السوداء، وأما الدم والبلغم فساريان في العروق مع مخالطة شيء من الصفراء والسوداء، وقد بينا ذلك في علم الطب والتشريح.

وقد وهم العلامة بحرق الحضرمي في شرح منظومته الطيبة فجعل مسكن البلغم الرئة، وبينا وجه وهمه في حواشينا على الشرح المذكور.

وقوله: مهوعة، أي مقيئة.

ويزيد في ذلك أن يكون الشعر على وزن أو ينشد بصوت طيب.

(والمغالطة قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق أو بالمشهور أو من مقدمات وهمية كاذبة) وهي بقسميها لا تفيد يقينًا ولا ظنًا بل مجرد الشك والشبهة الكاذبة.

(قوله: **ويزيد في ذلك أن يكون على وزن إلخ**) مقتضاه أن الشعر قد لا يكون موزونًا وهو كذلك، فإن المراد به هنا قياس مؤلف من مقدمات متخيلة، وهو لا يكون موزونًا، فإن شعر اليونانيين محض مقدمات متخيلة فقط، وقد ذكر منه صاحب طبقات الحكماء جملة في خلال تراجمهم.

فإن قلت: إذا نحى الشعر العربي ووزن خرج عن أن يكون قياسًا؛ إذ لا تطابق صورة القياس موازين الشعر.

قلت: هو حينئذ يكون قياسًا بالقوة بمعنى أنه لو حللت تلك المقدمات الموزونة، وركبت على صورة القياس كانت قياسًا، ويقرب ذلك ما ذكره أهل البديع في عقد المنثور حل المنظوم.

(قوله: **أو من مقدمات وهمية**) هي قضايا كاذبة يحكم بها لوهم الإنساني في أمور غير محسوسة كقولنا: كل موجود مشار إليه، ولولا دفع العقل والشرع لها لعدت من الأوليات، قاله شارح "المطالع".

وفي البسنوي: إنما قيد الأمور بالغير المحسوسة؛ لأن أحكام الوهم في المحسوسات غير كاذبة.

ولها أنواع بحسب مستعملها وما يستعملها فيه، فمن أوهم بذلك العوام أنه حكيم مستنبط للبراهين يسمى سوفسطائيًا، ومن نصب نفسه للجدال وخداع أهل التحقيق والتشويش عليهم بذلك يسمى مشاغبًا مماريًا.

ومنها نوع يستعمله الجهلة وهو أن يغيظ أحد الخصمين الآخر بكلام يشغل فكره ويغضبه كان يسبه أو يعيب كلامه، أو يظهر له عيبًا يعرفه فيه، أو يقطع كلامه أو يغرب عليه بعبارة غير مألوفة، أو يخرج به عن محل النزاع، ويسمى هذا النوع بالمغالطة الخارجية، وهو مع أنه أقبح أنواع المغالطة؛ لقصد فاعله إيذاء خصمه وإيهام العوام أنه قهره وأسكته أكثر استعمالًا في زماننا؛ لعدم معرفة غالب أهله بالقوانين ومحبتهم الغلبة، وعدم اعترافهم بالحق.

والغلط إما من جهة الصورة كقولنا في صورة فرس منقوشة على جدار أو غيره: هذه فرس وكل فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة،

(قوله: ويسمى هذا النوع بالمغالطة الخارجية) لكونها بأمر أجنبي خارج عن البحث المتكلم فيه.

(قوله: والغلط إما من جهة الصورة) وذلك لاختلاف شرط من الشروط المعتبرة في إنتاج الأشكال.

قال في شرح "المطالع": الفساد من جهة الصورة هو أن لا يكون القياس منتجًا للمطلوب، ويظن كونه منتجًا إما بأن لا يكون على شكل من الأشكال؛ لعدم تكرر

الوسط كما يقال: الإنسان له شعر وكل شعر ينبت في محل، فالإنسان ينبت في محل، أو لا يكون على ضرب منتج وإن كلًّا على شكل من الأشكال، كما يقال: الإنسان حيوان والحيوان جنس فالإنسان جنس، فإن الكبرى ليست بكلية.

ومنه وضع ما ليس بعلة علة، فإن القياس علة النتيجة، فإذا لم يكن منتجًا بالنسبة إليها لم يكن علة كقولنا: الإنسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالإنسان وحده حيوان.

ومنه المصادرة على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا: الإنسان بشر وكل بشر ناطق فالإنسان ناطق. اهـ.

فقول الشارح: "هذا فرس إلخ"، فإن أريد بالفرس في الصغرى صورته فالفساد في القياس من جهة صورته؛ لعدم تكرر الوسط، وإن أريد الفرس الحقيقي فالفساد فيه من جهة المادة؛ لأن الصغرى كاذبة.

ثم أن الشارح -رحمه الله- خالف القوم في تعبيراتهم وخلط الأمثلة بعضها مع بعض، فإن القوم يقولون: إن فساد القياس إما من جهة صورته أو من جهة مادته، والشارح جعل المقابل لفساد الصورة فساد المعنى، وهو غير مستقيم، وجعل المصادرة من قبيل فساد المعنى مع أنك قد علمت أنها من قبيل فساد الصورة، فإن أريد بالمعنى في كلامه ما يشمل الصورة فسدت المقابلة.

ومما يفسد به القياس أيضًا أخذ الأمور الذهنية مكان العينية كأن يقال: لو كان شريك الباري ممتنعًا في الخارج لكان امتناعه حاصلًا في الخارج، فيكون الموصوف بالامتناع متحققًا في الخارج؛ لأن تحقق الصفة في الخارج يقتضي تحقق الموصوف فيه وبالعكس،

كقولنا: الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن فهو عرض قائم به، فالجوهر عرض قائم به.

وهذه المغالطات ينبغي أن تعرف لتتقي أو يقابل بها خصم مغالط لا تستعمل في مقام المناظرة؛ لإظهار الحق والمعاملة بالنصفة، فإنها حينئذ مذمومة غاية الذم شرعًا وعقلًا.

وقد ذكر فضلاء العجم في خلال تأليفهم أشياء من هذه المغالطات، وربما أفردوا بعضها بالتأليف، كالمغالطة المشهورة بالجذر الأصم، ولفخر الدين الحسيني رسالة في آداب البحث ذيلها بثمانية عشر من المغالطات، وأنا أذكر لك شيئًا منها.

قال رحمه الله: زيد حجر مثلًا؛ لأن شيئًا يستلزم وجوده وعدمه حجرية زيد إما موجود أو معدوم، وعلى التقديرين يلزم حجريته؛ إذ المفروض أن عدمه كوجوده مستلزم لها. اهـ.

أقول: هذه المغالطة شهيرة في كتب آداب البحث قالوا: ويستدل بها على كل شيء حتى النقيض، ولذلك سميت بالمغالطة العامة الورود.

والجواب أنها تعارض بالقلب بأن يقال: الشيء الذي يستلزم وجوده وعدمه لا حجرية زيد إما موجود أو معدوم، وعلى التقديرين يلزم لا حجريته، ثم قال: زيد الموجود معدوم؛ لأنه معدوم الغلام -مثلًا- فيكون معدومًا وإلا لزم صدق المقيد بدون المطلق.

وأجيب بمنع اللزوم بسند المعدوم ما ارتفع عنه الوجود في نفسه، ومعدوم الغلام ما ليس له غلام، وليس مقيدًا بالنسبة إلى المعدوم حتى يلزم صدقه بدون المطلق.

هذا إذا كان معنى العدم السلب مطلقًا حتى يكون معدوم الغلام بمعنى مسلوب الغلام، أما إذا كان معناه سلب الوجود في نفسه عن زيد؛ إذ يصدق زيد موجود في نفسه وثبوت الغلام له مسلوب عنه.

قال: المستحيلات موجودة في الخارج؛ لأنها تتعقل فتكون موجودة في الذهن، والذهن موجود في الخارج، وكل موجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج، كما أن الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت.

وجوابه أن المستحيل موجود في الذهن بوجود غير أصيل والذهن موجود بوجود أصيل، أي: منشأ للآثار الخارجية كالإضافة والإحراق، فالمقدمة الكلية على إطلاقها ممنوعة.

قال: كل عدد زوج وفرد معًا لصدق قولنا: كلما كان الاثنان فردًا كان عددًا، وكلما كان عددًا كان زوجًا، فكلما كان فردًا كان زوجًا إجراء مثل هذا في الثلاثة والأربعة وغيرهما ظاهر.

وجوابه منع الكبرى كما لا يخفى على المتأمل في الصغرى، ويمكن الجواب بمنع الصغرى مستندًا بجواز استلزام محال محالًا.

قال: إنهم قد قرروا أن القضية قول صادق أو كاذب مع أن قولنا: كل كلامي في هذه الساعة كاذب إذا لم يتكلم بغيره، ولم يقصد بكلامي غير هذا الكلام، فإنه لو كان صادقًا لكان كاذبًا أو بالعكس، فصدقه مستلزم لكذبه وكذبه مستلزم لصدقه، فيكون صادقًا وكاذبًا معًا، وأنه محال.

والموضوع والنسبة الإيقاعية كما في سائر الأخبار، وهذا مما عدوه من أصعب الإشكالات واعترفوا بعدم انحلاله، وسموه بالجذر الأصم، وليس بتلك الصعوبة؛ لما تقرر عندهم من أن القضية قول إذا قطع النظر عن خصوصيته احتمل الصدق والكذب حتى لا ينتقض بالقول البديهي.

ولا شك أن الاستحالة فيما نحن فيه إنما نشأت من خصوصية المحمول حتى لو أبدل الكاذب بالصادق لم يلزم محذور، فالقول المذكور مشتمل على نسبة إيقاعية كما ذكرنا، والإنشاء ليس كذلك.

ولعل من زاد لفظ الاحتمال في تعريف القضية ولم يكتف بالقول الصادق أو الكاذب أومأ إلى أن صدق القول وكذبه لمجرد الاحتمال لا بالنظر إلى الواقع وإلا فلا حاجة إليه فتنبه. اهـ.

أقول: مراده ببعض المدققين الجلال الدواني فإنه ذكر في حاشية "التهذيب" في خلال الكلام على تعريف القضية بأنها قول يحتمل الصدق والكذب، ما محصله أن حقيقة الخبر الحكاية عن النسبة الواقعة إما على الوجه المطابق فيكون صادقًا أو على الوجه الغير المطابق فيكون كاذبًا، فلا يمكن أن يكون حكاية عن النسبة التي هي مضمونة.

ولا يخفى أن الذي في حواشي الدواني نفي الخبرية عنه لا التصريح بأنه إنشاء، اللهم إلا أن يقال: حيث انتفى عنه كونه خبر ألزم أن يكون إنشاء وإلا لبطل الحصر في القسمين.

وقد قال الدواني أيضًا في حواشيه الجديدة على شرح "التجريد": أنه خبر وليس بصادق ولا كاذب. اهـ.

وقد أفردت هذه المغالطة نفسها برسائل عديدة.

قال: مجموع المفهومات بحيث لا يستند شيء منها له نسبة إلى واحد منها بالضرورة، والنسبة خارجة عن المنتسبين بلا شبهة، فتكون خارجة عن الكل، وغير خارجة أيضًا لكونها من المفهومات، وقد فرض عدم خروج شيء منها عن المجموع.

والجواب أنه إن أريد بالمجموع كل واحد واحد واحد بحيث لا يشذ عنه شيء منها حتى يكون المعنى أن كل واحد واحد من المفهومات له نسبة إلى واحد معين يمتنع كونها غير خارجة، وما ذكر في البيان غير مفيد.

والخروج عن كل واحد معين لا يستلزم الخروج عن الكل من حيث هو كل حتى يلزم المحذور، وإن أريد به المجموع من حيث هو مجموع -كما هو الظاهر- نقول: إن المجموع بهذا المعنى غير متحقق إلا بعد ملاحظة العقل واعتباره.

وبعد الملاحظة بهذا الوجه المذكور لا نسلم لزوم المحذور؛ بل النسبة تحدث بعد ملاحظة العقل المجموع على الوجه المذكور، ونسبة الكل واحد وهذه النسبة الحادثة خارجة عن الكل بلا شبهة، وهذا لا ينافي المعرض المذكور أولًا. اهـ.

وقوله: "وما ذكر في البيان غير مفيد" أي: لأن البيان لا يفيد إلا دخول النسبة في المجموع من حيث هو مجموع.

قال: الأعم واقع سواء الأخص واقعًا أو لا مع أنهم قرروا أن وقوع الأعم لا يتصور إلا بوقوع الأخص.

بيان ذلك أن الأخص إن كان واقعًا كان الأعم واقعًا بلا شبهة، وإن لم يكن واقعًا ولم يكن الأعم يكون الأخص مساويًا للأعم؛ إذ كلما ثبت الأخص ثبت الأعم وكلما لم يثبت الأخص لم يثبت الأعم فلا يكون الأعم أعم ولا الأخص أخص.

والجواب منع الكلية الثانية إن أريد بالأخص الأخص المخصوصة، وتسليم ما إن أريد به أخص ما، وحينئذ إن أريد به بالأخص في قوله: "لكان الأخص مساويًا إلخ"، الأخص بخصوصه فلزوم المساواة ممنوع.

وما ذكره في البيان غير مفيد لما عرفت، وإن أريد أخص ما فلا كلام في صحته ولا محذور؛ إذ بين الأعم والأخص ما مساواة وسلب أخص ما مستلزم لسلب الأعم ضرورة.

قال: الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضى الطرفين، فيلزم توقف الطلاق على رضى الطرفين مع انعقاد الإجماع على خلافه.

وأجيب بأن النكاح موقوف على رضى الطرفين، فاللازم توقف الطلاق على رضى الطرفين في النكاح ولا كلام في صحته.

ونحن نقول: النتيجة اللازمة هو أن الطلاق موقوف على الموقوف على رضى الطرفين؛ إذ بعد حذف المكرر بين المقدمتين وهو النكاح يبقى ما ذكرنا وهو المعنى بالإنتاج ولا خدش فيه.

ولو ضم إلى قياس المساواة المذكور قولًا آخر وهو أن الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء، فيلزم توقف الطلاق على رضى الطرفين، نقول: هو صادق ولكن بالواسطة؛ والمحذور توقف الطلاق على رضى الطرفين بلا واسطة وهو غير لازم. اهـ.

فهذه نبذة يسيرة قد يحتاج إليها في بعض الأحوال.

وسبب الغلط فيه اشتباه الفرس المجازي الذي هو محمول الصغرى بالحقيقي الذي هو موضوع الكبرى.

وأما من جهة المعنى كقولنا: كل إنسان وفرس إنسان وكل إنسان وفرس فرس، ينتج بعض الإنسان فرس، وسبب الغلط فيه أن موضوع المقدمتين غير موجود؛ إذ ليس لنا موجود يصدق عليه أنه إنسان وفرس، وكقولنا: كل إنسان بشر وكل بشر ضحاك ينتج كل إنسان ضحاك، وسبب الغلط فيه ما فيه من المصادرة على المطلوب لما مر في تعريف القياس أن النتيجة يجب أن تكون قولًا آخر وهي هنا ليست كذلك؛ بل هي عين إحدى المقدمتين لمرادفة الإنسان للبشر.

ومن غير اليقينيات:

الاستقراء الناقص: وهو حكم على كلي

(قوله: الاستقراء الناقص) ويقال له: استقراء غير تام، والتقييد بالناقص؛ لإخراج الاستقراء التام، فإنه يفيد اليقين، وهو أن يكون حاضرًا لجميع الجزئيات، وهو القياس المقسم كقولنا: كل جسم إما جماد أو حيوان أو نبات وكل واحد منهما متحيز فكل جسم متحيز.

(قوله: وهو حكم على كلي إلخ) قال السعد في شرح "الشمسية": وفي تفسيرهم تسامح ظاهر؛ لأن الاستقراء حجة موصلة إلى التصديق الذي هو الحكم الكلي، فإثبات الحكم الكلي هو المطلوب من الاستقراء لا نفسه.

لوجوده في أكثر جزئياته كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ استقراء بما شاهدنا، ويجوز في بعض الأفراد ما يخالف ذلك كالتمساح لما قيل أنه يحرك فكه الأعلى.

والتمثيل: وهو إثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما والفقهاء يسمونه قياسًا.

فكأنهم أرادوا أن إثبات المطلوب بالاستقراء هو إثبات حكم كلي لوجوده في أكثر الجزئيات.

والصحيح في تفسيره ما ذكره الإمام حجة الإسلام الغزالي وهو: أنه عبارة عن تصفح أمور جزئية؛ ليحكم بحكمها على أمر اشتمل على تلك الجزئيات.

وهو الموافق لكلام أبي نصر الفارابي من أنه عبارة عن تصفح شيء من الجزئيات الداخل تحت أمر كلي؛ لتصحيح حكم ما حكم به على ذلك الأمر بإيجاب أو سلب، فتصفحنا جزئيات الداخل تحت أمر كلي لطلب الحكم في واحد وهو الاستقراء.

وإيجاب الحكم بذلك الأمر الكلي أو سلبه عنه هو نتيجة الاستقراء سمي بذلك؛ لأن المستقرئ يستتبع الجزئيات جزئيًا فجزئيًا؛ ليحصل المطلوب تقول: استقرأت البلاد إذا تتبعتها قرية فقرية من أرض إلى أرض. اهـ. والمحشي نقل كلام السعيد بلا عزو ويتفق له ذلك كثيرًا.

(**قوله: يسمونه قياسًا**) ويسمون الصورة التي هي محل الوفاق أصلًا، والصورة التي هي محل الخلاف فرعًا، والمعنى المشترك بينهما علة جامعة، ولا يتم الاستدلال على

ثبوت الحكم في الفرع إلا إذا ثبت أن الحكم في الأصل معلل بمعنى مشترك بينهما، وهما يشتركان في شرائط الحكم واتفاق الموانع؛ لكن تحصيل العلم بهذه المقدمات صعب جدًّا، قاله الرازي في شرح "المطالع".

وعبارة "الشمسية" مع شرحها للعلامة السنوسي: التمثيل إثبات الحكم في جزئي وجد في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم: العالم مؤلف فهو حادث كالبيت.

وأثبتوا عليه المعنى المشترك بالدوران، وهو اقتران الشيء بغيره وجودًا وعدمًا، كما يقال: الحدوث دائر مع التأليف وجودًا وعدمًا، أما وجودًا فكما في البيت، وأما عدمًا فكما في الواجب تعالى وتقدس، وهو أن يكون المدار علة للدائر، فيكون التأليف علة للحدوث.

وبالتقسيم المردد بين النفي والإثبات، وهو إيراد أوصاف الأصل وإبطال بعضها؛ ليتعين الباقي للعلية، كقولهم: علة الحدوث إما التأليف أو كذا أو كذا، والأخيران باطلان بالتخلف، فتعين الأول.

وتوضيحه أن يقال: علة كون البيت حادثًا إما التأليف وإما الوجود، وإما كونه قائمًا بنفسه، والأخيران باطلان ضرورة الانتقاض بالواجب، فتعين الأول وهو ضعيف، أما الدوران فلأن الجزء الأخير من العلة وسائر الشرائط المساوية مدار للمعلول مع أنها ليست بعلة.

وأما لتقسيم فالحصر ممنوع؛ لجواز علية غير لمذكور، وبتقدير تسليم علية المشترك في المعنيين يجوز أن يكون خصوصية المقيس عليه شرطًا للعلية أو خصوصية المقيس مانعة منها، فتنتفي العلية في الثاني؛ لانتفاء الشروط والوصف المانع. اهـ.

(والعمدة) أي: ما يعتمد عليه من هذه القياسات (هو البرهان) لتركبه من المقدمات اليقينية، ولكونه كافيًا في اكتساب العلوم التصديقية، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(قوله: والعمدة هو البرهان) قال في "المحاكمات": قد كان دأب الحكماء فيما سبق إذا حاولوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لإيراث التخيل، ثم الخطابة حتى يجد الظن بالمطلوب، ثم الجدل للإقناع والإلزام، وعند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا إليه مناهج الحق أعني البراهين القاطعة. اهـ.

فظهر أن المعتمد عليه عند الحكماء أربعة، وظهر الترتيب بينها. اهـ. قاله بعض حواشي قول أحمد.

وحينئذ فالحصر للمبالغة بتنزيل ما سوى البرهان كالعدم، أو أنه هو المعتمد عليه في اليقينيات فيكون الحصر حقيقيًا.

وما نقله المحشي عن قول أحمد أن في قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ ﴾ [النحل: 125] الآية إشارة للخطابة والجدل فمن المجازفات التي لا يليق التجرئ بها على الكتاب العزيز، وهو نظير ما قاله بعض من حشي شرح القاضي زاده على أشكال التأسيس أن قوله: {لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه} إشارة للمناقضة والنقيض الإجمالي.

ثم لا يخفى حسن ختم المصنف كتابه بهذه الجملة، فإن فيها إيماء إلى أن كتابه معتمد عليه في تحصيل الفن، وقد قوى الشارح هذه الإشارة وزادها حسنًا بقوله: "ولكونه كافيًا".

وقد وقع نظير ذلك في ختم رسالة الاستعارات المسماة بالسمرقندية بقوله: "وما سواه ترشيح" فإن فيه تلميحًا إلى كفاية المتن في العلم، وأنه أصل عظيم، فطلب غيره لمجرد التقوية كما أن الترشيح زائد على الاستعارة يقصد منه تقوية التشبيه، والاستعارة بدونه تتم.

وما قصدت جمعه بحمد الله وحسن توفيقه ختم، وقد كنت شرعت في هذه الحاشية عند قراءتي للشرح بالجامع الأزهر عام قدومي من السفر لبلاد الروم والشام، وقد استكملت في هذه السياحة عشرة أعوام، وكان قدومي بمصر عام ثمانية وعشرين ومائتين، فكتبت فيها حتى انتهيت لباب الناقض.

ثم عاقت عوائق عن إكمالها، فبقيت هكذا في زوايا النسيان حتى يسر الله لإقراء الشرح مرة ثانية فراغًا من الزمن لروم اتمامها، وكثرة الشواغل تدافعني وتكدير الوقت بما نعني.

وكلما لاحت لي فرصة من الفراغ فحاولت اشتغلتها بالكتابة فيها، حتى تيسر إتمامها بعد صلاة العشاء ليلة مولده صلى الله عليه وسلم، وهي ليلة الاثنين الثاني عشر من شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين ومائتين وألف.

وأسأل الله سبحانه أن ينفع بها كل من اشتغل بها، وأن يتجاوز عني بفضله وكرمه، والحمد لله أولًا وآخرًا، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

***